

دكتور
فصل بدر عوف
كلية الآداب - جامعة عين شمس

التصوف الإسلامي

الطريق والرجال

١٩٨٣

الناشر
مكتبة سعيد رافت
جامعة عين شمس

التصوف الاسلامي

التصوّف الإسلامي

الطريق والرجال

دكتور
فيصل بدير عرف
كلية الآداب - جامعة عين شمس

١٩٨٣

الناشر
مكتبة سعيد رافت
جامعة عين شمس

الإهداء

الى من أعطت بغير حد وضحت بلا مقابل

الى من غفرت وسامحت كثيرا

الى من ثبتت دعائم الحب والخير والوفاء والاخلاص في نفسي

الى روح والدي العزيزة الحنونة

أقدم اليك هذا العمل المتواضع كثمرة من ثمار غرسك

أقدمه لك روحا لروح بعد أن حبال الزمان دون أن أقدمه لك

بدأ ليد •

فيصل عون

تصدير عام

تقول « ميمونة » (زوج إبراهيم بن آدم) : قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون . ويقول « بسكال » ان للقلب أحكاما هيئات للعقل أن يفهمها . . . وثمة اقوال كثيرة كلها تشير من قريب ومن بعيد الى أن للانسان ملكات متباينة في المعرفة .

ولقد جرت عادة الباحثين على تقسيم ملكات المعرفة لدى الانسان الى ثلاث : الحس ، العقل ثم الحدس أو البصيرة . وليس ثمة اختلاف حول الحس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفة الانسانية (هناك اختلاف رئيسي بطبيعة الحال يتعلق بأهمية كل منهما وبأولويته كوسيلة للمعرفة الانسانية) . ولكن الاختلاف ، كل الاختلاف ، كان بشأن الحدس حيث سمى فريق من الباحثين الى رده الى الحس والعقل في نهاية المطاف؛ بينما أصر فريق آخر على أن الحدس ملكة (مملكة) مستقلة قائمة بذاتها .

والصوفية بطبيعة الحال يعتمدون كل الاعتماد على الحدس كوسيلة رئيسية وهامة من وسائل المعرفة عندهم . فهو كل مافى الأمر . وقد يطلقون على هذه الملكة اسماء أخرى كالقلب والبصيرة ، والإلهام ، والكشف وعين السر . . . الخ وكلها تدل عندهم على الإدراك الفطري المباشر الذي يجده الصوفي في نفسه ، أو أن شئت يقذف في قلب الصوفي من قبل الله .

وثمة خطأ شائع فحواه أن الصوفية لا يعتقدون بالحس والعقل ولا يقيمون لهما وزنا البتة . أن مثل هذا الحكم على إطلاقه خاطيء ، لأن رأى الصوفية هو أن الحس خاص بالمحسوسات وأن العقل خاص بالمعقولات التي ترد ، بطريقة أو أخرى ، الى الحس . غير أن ثمة معقولا آخر لاشبيه ولا نظير ولا مثيل ولا ند له . ولهذا فمن المبعث ، كما تقول الصوفية ، أن نبحث عن الله ونصل اليه ونتحد به بالحس أو بالعقل أو بكليهما معا ،

لأن هدف الصوفي كما سنرى هو مشاهدة الله ومعاينته والاتحاد به . وأمر كهذا لا يتم البتة بالحس والعقل ، لأن الحس والعقل يظلان متميزين عن موضوعيهما : المحسوس والمعقول ، بينما يسعى الصوفي الى رفع اية علاقة بينه وبين موضوعه سواء كانت هذه العلاقة مادية وغير مادية .

قد يصل الانسان الى الله بالحس والعقل ، لكن هذا الطريق غير مأمون ، فضلا عن انه ممثلي بالاشواق والعقبات . وحتى اذا وصل المرء الى الله عن طريق الحس والعقل فانهما لا يعطيان مفهومًا شافيًا عن الالهية كما يسعى . لأن أقصى ما يمكن أن يصل اليه العقل « الجامد » هو القول بوجود اله متصف بكذا وكذا من الصفات ، لكن الصوفي يريد أن يصل الى اله مرتبطًا به كل الارتباط ، انه يطلب الها يشاهده ويعانقه ويحيا معه وأن يكون الرضا بينهما متبادلا ، وأن يرجوه ويستحي منه ويفرح لفرحه ويغضب لغضبه . . . وهذا أمر لا يتم في رأى الصوفي الا من خلال القلب ، من خلال النحس والبصيرة . وحقا ما قاله الامام الغزالي في منقذه ان « من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

معنى هذا أن الصوفي لا ينكر دور الحس والعقل في المجالات العادية والمألوفة ، لا ينكر دور العقل في مجال العلم ، لكنه ينكر أن يكون العقل هو الكل في الكل ، ينكر أن ينطلق العقل من الصفر بل لابد أن يكون هناك الحدس سواء في نقطة انطلاق العقل وفي أقصى ما يصل اليه : في الكشف التي بهتدى اليها . ان الصوفي ينكر معنى المرء الى دخول الورد المقدس بعقله وحسه ومن هنا كان من الضروري اذا أراد المرء دخول هذا المجال الرباني أن يخلع ثعلبه : الحس والعقل ، لأنه يقتحم ميدانًا فوق طور العقل وطور الحس ، يسعى الى دخول مجال لا يجدى معه حس ولا نفع فيه عقل أو أن شئت سمعي الى طرق ميدان ليس العقل والحس مهيتين للخوض فيه . ففي الحضرة الريانية لا أنا ولا أنت ، لامحسوس ولا معقول ، حيث تستغرق الذات الانسانية في الذات المطلقة ولا يبقى شيء من الاغيار . لأن

الحضرة الالهية جبت بوجودها كل وجود ، ومحت بصفتها كل الصفات
وأفنت بأفئتها كل الانيات •

والتصوف الاسلامى مر بسرأحل متعددة قبل أن ينمو ويزدهر ويؤتى
شأره ، حيث أن حركة الزهد التى كانت سائدة فى القرنين : الأول والثانى ،
من الهجرة ، هى نقطة انطلاق التصوف الاسلامى • فمن خلال هذه الحركة
بدأ التصوف الاسلامى يخرج الى حيز الوجود كاتجاه أو ظاهره . (أو أن
شئت كفن) له قواعده وأصوله وأهدافه ومصطلحاته التى يتميز وينفرد بها
عن غيره من علوم وفنون أخرى • ذلك أن الزهد يعد بمثابة الف باء
التصوف ، لأن الزهد شرط رئيسى من شروط التصوف • بحيث نستطيع أن
نقول : أن كل صوفى لابد أن يكون زاهداً •

ولقد قابلت حركة التصوف فى ضماها وظهرها عقبات كثيرة حيث
أنها نمت فى إغابة من الأفكار والاتجاهات سعت كلها الى القضاء عليها
قبل أن ترى النور ، وقبل أن تتمكن من الدفاع عن شرعية وجودها • فلقد
توكل التصوف بالهجوم والاستتكار من كل الاتجاهات (أغلب الظن) حيث
كانت كلها بالمرصاد له ، يستوى فى ذلك المتكلمون والفلاسفة والفقههاء
والنصوريون والسياسيون وغيرهم ••• وكان أن دفع الصوفية ثمتا غالبا
من أجل أرساء دعائم التصوف الاسلامى بحيث لم يخلوا بأموالهم وأبنائهم
ودمائهم فى سبيل ما آمنوا به ووهبوا حياتهم من أجله •

ولعل الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كل الذين هاجموا الصوفية هو أنهم
سعدوا الى أن يدركوا ويعقلوا ما يشاهده الصوفى ويعاينه ، بينما نجد أن
ما يشاهده الصوفى لا يمكن أن يبرهن عليه أو يعبر عنه (اللهم إلا تعبيراً
رمزياً) أو أن يشاهده أحد إلا إذا أضفى مهياً لذلك المشاهدة من خلال
طابور طويل من المجاهدات ينبغى أن يتوج بتوفيق الله ورضاه • والصوفية
يلحون دائماً على أنهم أصحاب موالج وتجارب ذاتية شخصية لايعانيتها
ولايعانيتها ولايحسها ولايشعر بها إلا صاحبها • فلايعرف الشوق إلا من

يكابده ولا الصبابة الامن يعانيتها والمحبة عن العزال فى صمم (لاحظ ان المثل الشعبي يقول : للى ايده فى اليه غير للى ايده فى التار !!!) ، فاقى لمن وقف على شاطئ البحر ان يدرك ويخبر ما فى القاع ، وانى ان سمع او رأى يمينه طعاما شهيئا ان يحكم عليه بذلك الا اذا ذاقه . ونحن الانستطيع ان نبرهن على حلالة العسل بالحس والعقل ، بل ان السبيل الوحيد لذلك ، كما قال ابن عربى لاحد تلاميذه ، هو ان نتذوقه ، فالتذوق ، وحده دون غير ، هو معيار الحكم على التصوف . ومن هنا نجد ان التصوف تجربة ، حياه ، شعور ، معاناه يعانيتها السوفى ومن هنا ايضا كان سوء الفهم بين الصوفية من جهة وبين غيرهم من جهة اخرى .

فالصوفية يعتمدون على لغة القلب ينما يعتمد الآخرون على لغة الحس والعقل (الجامد) ، هم يتركبن الظاهر جانبيا جاعلين قبلتهم الباطن ، بينما نجد الآخريين يقفون على الظاهر ، وبينما يثق الصوفية فى القلب كل الثقة طارحين العقل جانبيا ، نجد ان الآخريين يجعلون الفاصل بينهم وبين الصوفية الحس والعقل ، وبينما يلجأ الصوفى الى الحقيقة نجد ان الآخريين يلجأون الى الشريعة ولهذا نجد ان ما يميز الصوفى بوجه خاص هو لغة قلب ، لغة الحب النابعة عن الارادة ، لان الحب ابن القلب فى المقام الاول . وقد يوافق العقل القلب على ما احب ومن احب وقد لا يوافقها فالحب هو الشيط الرفيع والقوى الذى يربط كل مواقف الصوفى بعضها ببعضها الآخر ، والذى بدوننه لانستطيع ان نفهم هذه المواقف .

وغنى عن البيان ان مفهوم الحب هنا ليس بالمعنى الضيق المادى بل هو مفهوم أسمى وأشمل من ذلك بكثير . انه حب روى من طراز عال ورفيع ، بله هو أسمى وأرفع درجات الحب قاطبة ومن هنا نجد ان لغة الحب من قلق وشوق وسكر ووله وعشق وقبض وبسط وخوف وحرمان ومناجاة وهيام واستمتاع كلها الفاظ وجدانية تكتظ بها كتابات الصوفية . ويصعب على انكره ان يجد كتابا لواحد من الصوفية يخلو من هذه اللغة الرمزية . لان هذه اللغة تعد - كما سنرى - الوسيلة الوحيدة التى يستطيع

الصوفي ، من خلالها وبها ، أن يتجاوز آفاق العالم المحسوس الى العالم المعقول ، وبها وحدها يستطيع أن يعبر عن تجربته الحية الفريدة • صحيح أن الحب ظاهرة عامة ، حيث أن كل واحد منا يفوض تجربة حب ، لكن من الصحيح أيضا أننا نعبر عن حالة حبنا بطرق متباينة ، كما أن تجربة الحب ذاتها تختلف — بالتأكيد — من محب إلى آخر •

وعندى أن التصوف ابن شرعى للانسان ، فainما وجد الانسان وجد التصوف • ولهذا فإن محاولة البعض التقليل من شأنه أو محاولة القضاء عليه لا بد أن تبوء فى نهاية المطاف بالفشل الذريع • ان التصوف ليس حكرا على امة بعينها ، وليس خاصا بمجتمع دون مجتمع آخر ، فهو لم يوجد لدى المسلمين فقط ، ولكنه وجد فى اعضاء اليهودية والمسيحية ولدى القرس واليونانيين والهنود ••• لذلك قلنا انه ظاهرة عالمية لم ينقرد المسلمون والعرب بها عن عندهم •

وبسبب كونه ظاهرة عالمية نجد أن ثمة أوجه شبه كبرى بين اقوال وسلوك الصوفية فى كل العصور رغم ما قد يوجد بينهم من بعد مكانى وزمانى •

ولعل هذا التشابه الكبير بين ما قاله الصوفية المسلمون وما فعلوه وسلكوه وبين ما قاله وفعله نفر من الصوفية غير المسلمين هو الذى جعل البعض يلتصق بالتصوف الاسلامى بمصادر اجنبية ومن ثم معنى الى التقليل من شأنه أو سعى الى واده بصجة أنه لايعبر عن الاسلام وأنه رد فعل (وقد يكون امتدادا) للعناصر والثقافات الاجنبية التى وجدها الاسلام اثناء ، وبعد ، نزوله فى شبه الجزيرة العربية ، والتى كانت منتشرة فى البلاد التى امتدت اليها الفتوحات الاسلامية • وقد زكى هذا الاتجاه وساعد عليه الصوفية أنفسهم بما كانوا يقومون به من افعال واقوال تتخالف ظاهر الشريعة والسنة النبوية • ان يصعب على المسلم العادى أن يفهم قول بعضهم : « أنا الحق » ، أو « سبحانه ما أعظم شأنى » أو « ما فى الجبة

الا الله ، كما يصعب على المرء ان يفهم ايضاً تخلى بعض الصوفية عن بعض العبادات التي يقوم بها المسلمون من صوم وصلاة .

لقد كان من نتيجة ذلك ان زعمت طوائف كثيرة من المسلمين ان التصوف بعيد عن الاسلام ولا ينبغي ان يرتبط وجوده بوجود الاسلام لانه لايعبر عن الروح الاسلامية التي جاءت لتخاطب العقل في المقام الاول وان توحد المسلمين في ظل السمات الاسلامية التي تجمع بينهم .

غير ان الصوفية ، من الناحية الاخرى ، رفضوا ذلك كله موضحين انهم انما يعبرون تعبيراً صادقاً عن كتاب الله وسنة رسوله ، وان محمداً عليه السلام كان اول كوكب درى في سماء التصوف الاسلامي ، ذاكرين من بعده الصحابة والتابعين حيث فسروا اقوالهم وافعالهم تفسيراً صوفياً .

ولم يكتف الصوفية بذلك بل سموا الى تثبيت اقدامهم في البيئة الاسلامية من خلال « المقامات والاهوال » (وهي لب الطريق الصوفي) التي استخرجوها من واقع النص الديني فحيثهم عن : التوبة والزهد والفقر والصبر والشكر والخوف والرجاء والسكر والطمانينة والرضى والحب والفكر ٠٠٠ الخ كل ذلك تحدث عنه الصوفية من واقع النص الديني . اشف الى ذلك انهم يذهبون الى ان لكتاب الله ظاهراً وباطناً وهم الى الباطن يلجأون وبه يقتضبون .

اما ما مذهب اليه البعض من ان التصوف ثمة تحت تأثير عناصر اجنبية وانه لهذا يشبهها وتشبهه ، فان رد الصوفية على ذلك هو ان التصوف لم ينشأ تحت تأثير عوامل اجنبية ، ومن جهة اخرى فانه قد بقع الحافر على الحافر ، كما يقول الامام الغزالي . بمعنى ان « انتهاء مذهبين الى نتيجة واحدة او الى نتيجتين متشابهتين لايعنى دائماً ان احد المذهبين متأثر بالآخر او مستمد منه ، وانما هو قد يعنى ايضاً ان نفوس الذاهبين الى مذهبين قد خضعت لظروف واحكام نفسية واحدة ، الامر الذي لابد معه

من أن تنتهي هذه النفوس الى نتيجة واحدة أو الى نتائج متضاربة ،
(د • محمد مصطفى حلمي - الحياة الروحية في الاسلام ص ٣٨ - ٣٩) •

ثم أن حديث المسلمين الصوفية عن الفقر والزهد والصبر • ليس أمرا
غريبا على العربى ؛ لأن هذه أحوال كان يعانها العربى فى الجاهلية •
فحياتهم فى الصحراء واعتمادهم على ما تجود به السماء جعلهم يالفون
حياة التقشف والزهد والصرمان •

وفضلا عن ذلك كله فإن روايات المؤرخين كلها على أن بعضا من عرب
الجاهلية كان يؤثر العبادة فى بعض الصوامع والكهوف المنزلة عن الناس •
ذلك أن التوحيد كان قائما فى الجزيرة العربية قبل الاسلام بغض النظر عن
الفهم الخاص بطبيعة هذا التوحيد • ولأفريقيب عن بالنبا أخبار الرسول
الكريم قبل بعثته وكيف أنه ، عليه السلام ، كان يتعبد فى غار حراء بعددا
عن الناس •

وعندنا أنه ما دام هناك أوجه شبه كبرى بين الصوفية بعضهم وبعض ،
بغض النظر عن البيئات التى ينتمون اليها والمعتقدات التى يمتثلونها ، أو
بعبارة أخرى ، مادام لا يوجد هناك اختلاف كبير بين المماركات الصوفية
بعضها وبعض ، ومادام المسلمون قد وقفوا على ثقافات الآخرين
ومعتقداتهم •• أقول بات من الخطأ وما يتناقى مع البحث العلمى أن نقول
أن مصادر التصوف كلها أجنبية ، أو أن نسمى من جهة أخرى الى القول
أن التصوف الاسلامى نشأ نشأة اسلامية خالصة وأنه لم يفد من العناصر
الأجنبية • أن كلتا النظريتين بعيدة كل البعد عن الواقع وعن الروح
العلمية •

إن الاسلام ووجد فى الجزيرة العربية وسط غابة من الاتجاهات
والمعتقدات الدينية ، حيث كانت توجد المسيحية وقبلها اليهودية ومعها
المعتقدات شبه الدينية من مانوية وزرادشتية وغيرها كمجموعة النجوم
والكواكب والدهريين والصابئة • ولما كان الدين الاسلامى نفسه لم يات

ناسخا كل النسخ كل ما سبقه كما أنه لم يوافق الثقافات والديانات السابقة عليه كل الموافقة ، فان ذلك من شأنه أن يؤدي الى القول أن التصوف نشأ تحت تأثير عوامل اسلامية محلية وأنه ازدهر وترعرع على ضوء العوامل الأجنبية . لقد افاد الصوفية من النص الديني والأحاديث النبوية وسيرة الصحابة والتابعين ، كما افادوا من طبيعة الجزيرة العربية المتمثلة في التقشف والزهو والبرمان والترحال . وهم الى جانب ذلك كله افادوا من الصراعات التي استعرت بين الطوائف الدينية حيث دفعتهم الى الانعزال والابتعاد عنها طالبين النجاة . ولقد وجدت العوامل الخارجية في نفس من المسلمين استعدادا طيبا نحو الاتجاه الصوفي ، فزرعت فيه بذورها . ومن هنا حملت هذه العوامل الأجنبية ، ومعها وقبلها العوامل المحلية كما سنرى على نشأة التصوف الاسلامي .

معنى هذا أنه لا ينبغي أن يقال اما أن تكون العوامل الأجنبية وحدها واما أن تكون العوامل المحلية وحدها هي المسئولة عن نشأة التصوف الاسلامي وكان ثمة تناقضا بين هذه العوامل وتلك مع أنه لا يوجد هذا التناقض في حقيقة الأمر . اننا نرى أن التصوف الاسلامي افاد من العاملين معا واننا لانستطيع ، ولانملك ، أن نقلل من شأن عامل منهما على حساب العامل الآخر .

انه يصعب على المرء أن يتصور الصوفية المسلمين ، وهم من هم من ثقافة وعلم وخبرة ، قد جهلوا اليهودية والنصرانية والمعتقدات الفارسية والهندية وغيرها . كما أنه يصعب على المرء أن يتخيل عدم افادة الصوفي من مثل هذه التأثيرات والتي تروق له في بعض جوانبها وتتفق مع ما يسعى اليه . وثمة آراء وأقوال ومجاذلات نشأت بين المسلمين من جهة وبين المثقلين الشرعيين لهذه العقائد من جهة أخرى . ولما كنا قد اتفقنا على أن هناك تشبها قويا بين الصوفية بعضهم وبعض فلماذا لا نقول أن الصوفية المسلمين قد افادوا من أولئك الذين كانوا يحيون معهم وبينهم افادتهم

من ديونهم وسنة رسولهم وبينتهم التي نشأوا فيها • وسوف يتضح ذلك كله من خلال دراستنا هذه •

بقي ان اشير الى ان كتابنا هذا محاولة متواضعة لبحث نشأة التصوف الاسلامي وبيان مصادره مع اللقاء الضوء على الطريق الصوفي الذي ينقسم الى المقامات والأجوال • كما اننا قد انتخبنا بعض الشخصيات الصوفية وعرضناها بشيء من البيان الموجز • وقد اعتمدنا اعتمادا رئيسيا على اقوال الصوفية في المقام الاول • كما اننا قد ائدنا أيضا والى حد كبير من بعض الدراسات الجادة والعميقة التي قام بها نفر من المستشرقين والعرب أمثال فون همر Joseph Von Hammer ونولدكه Nöldeke ولوى ماسينيون Louis Massignon ونيكلسون Nicholson وريسان E. Renan وجولدزيهر I. Goldziher وهورتن M. Horten والشيوخ مصطفى عبد الرزاق والدكتور محمد مصطفى حلمي و د • أبو العلا عفيفي و د • عبد الرحمن بدوي وغيرهم مما لايتسع المجال هنا لذكر أسمائهم •

أما بعد : فلا شك ان دراسة التصوف الاسلامي في وقتنا هذا امر مفيد وهام • فمن النظم أن يفهم التصوف على أنه هروب من الحياة فهذا ليس صحيحا ، بل ينبغي أن يفهم على أنه تمرد على الاستغراق المادي للانسان في الحياة حيث جعل الناس المادة كل شيء ••• ان الصوفي يسعى الى الاعلاء من شأن القيم الروحية والانسانية جاعلا المادة وسيلة ينبغي تجاوزها دون الوقوف عندها ، مبينا أنه من الضروري يمكن أن يسعى كل منا الى أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب ، والى أن يطهر نفسه قبل أن يفرض عليها التطهير والى أن يلوم نفسه قبل أن يلوم السماء • ينبغي على الصوفي أن يراقب نفسه وأن يقضى على النفس الامارة بال • وعليا ورافعا من قدر النفس اللوامة والنفس المطمئنة • ولاشك ان فضائل كالخفة والشجاعة والصبر والمحبة والتعاون والتفاني في سبيل الآخرين كلها قيم وفضائل مرتبطة بالصوفي كل الارتباط • ان الصوفية تمثل اخلاقا من طراز عال وفريد فهم لا يهتمون بمال أو جاه أو سلطان •• لأن كل ذلك

الى زوال ومن هنا كان قولها الحق وهبها الحق • ولم نجد صوفيا ناهي
حاكما او وافقه موافقة صياد على ما يذهب اليه او يقوله كما فعلت بعض
الطوائف الأخرى • وما استشهد بعض الصوفية ومعاينة البعض الآخر
فى سبيل ما آمنوا به الا قليلا على ذلك •

لهذا فأننا لا ينبغي ان نجسم البقع السوداء التى علقت برداء الصوفية
الأبيض بل ينبغي ان نسمى الى تخليص ثوبهم الأبيض هذا من هذه
الحلائق التى لحقت به • انما ينبغي ان نحسن الظن بهؤلاء الصوفية لا ان
نسمي بهم الظن ، جاعلين الحكم فى النهاية لله وحده !!

والله أسأل ان أكون بعملى هذا قد اتصفت بعض رجال التصوف
الاسلامى الذين ظلموا بغير حق •• كما أسأله سبحانه ان أكون بكتابه
هذا قد افدت نفرا من شبابنا المسلم وغير المسلم والذي أتمنى أن يكون قد
وجد فى سيرة السلف الصالح أسوة حسنة يقتدى بها مع اقتدائه بكتاب
الله وسنة رسوله • والحمد لله أولا وآخرا •

فيصل صون

حدائق شبرا سنة ١٩٨٠

الفصل الأول

السمات العامة للتصوف

١ - تمهيد :

لعل من أصعب الأمور على الباحث ، أيا كان شأنه أن يسعى الى اقتحام ميدان غريب عليه • ميدان يقتضي أسلحة معينة لا تتوفر لديه ولا يستطيع اكتسابها من الآخرين ، لأنها لا تكتسب ولا تصار • ولكن ما العمل وقد قذفت بنا الأمواج في بحر المصبيين لله •• علينا أن نسمي الى فهمهم والتعامل معهم بقدر ما تسمح لنا طبيعتنا البشرية وبقدر ما وهبنا الله من ملكات للمعرفة والفهم ، وبقدر ما يمد لنا حبل المعرفة الربانية •

هذا تصوير بسيط لِمَآلَنَا الآن ونحن نسمي لدراسة التصوف الاسلامي • فالصوفية لهم منطقهم ولنا منطقنا ، لنا حواسنا وعقولنا ولهم بصيرتهم ومواجيدهم ، لنا الظاهر ولهم الباطن ، لنا الاعراض ولهم الجواهر (الصد الجواهر الواحد الحق) • نحن نعيش دنيانا هذه وهم قد تجاوزوا هذه الدنيا • وهذا معناه أن حبل الاتصال بيننا وبينهم ان لم يكن مقطوعا بالفعل فانه قاب قوسين أو أدنى من ذلك • ومهما يكن من أمر فاننا سوف نقتحم لجة هذا البحر العميق واضعين نصب أعيننا أن لنا إيماننا ولهم إيمانهم ، ولنا عقيدتنا ولهم عقيدتهم • ومع أننا نختلف معهم في الرأي والاتجاه إلا أننا نتقدر ونحترم كل التقدير والاحترام منطقهم الخاص وحياتهم الخاصة ، فلهم شأنهم ولنا شأننا • وعلى ذلك ففي دراستنا للتصوف الاسلامي سوف نسعى الى تقديم عرض موضوعي للتصوف الاسلامي اعتمادا على كتابات الصوفية انفسهم وعلى تحديدهم لمعنى التصوف الى آخر ذلك • وعلينا أن ننبه منذ الآن الى أن التجربة

الصوفية شيء وأن الكتابات الصوفية شيء آخر كما سنرى . ذلك أن هذه الكتابات أن تستطيع أن تقدم لنا أية تجربة حية لأي صوفي مهما كانت مساحة الكاتب ودقة تعبيره .

و « الصوف » كلمة عامة ومفادها ليس تامة اتفاق على معناها ولعل ضموذ هذا المصطلح - رغم شيوخه بين الناس - يرجع إلى عدم تحديد اللفظ ذاته . ذلك أن كلمة « تصوف » متعددة المعاني . هذا بالإضافة إلى أن أصل التسمية ، أي اشتقاقها الغوي لم يحسم بعد . ثم أن هذا المصطلح « تصوف » ذاته شأن اللغة يتطور بتطور العصر الذي يوجد به ويتأثر بطور هذا العصر أو ذلك ، بحيث نجد لكلمة « التصوف » معنى في عصر قد يختلف عن معناها في عصر آخر . فضلاً عن أن معناها يختلف من صوفي إلى آخر .

على ضوء ذلك لا بد من إيراد أكثر من تحديد لمعنى « التصوف » ثم استنباط السمات العامة التي تشير إلى هذه التحديدات ، وينبغي أن نعتد في إيرادنا هذه التعريفات على الصوفية أنفسهم . وهذه التعريفات التي سوف نوردنا هنا توجد في بعض كتب التصوف مثل « الرسالة القشيرية » وكتاب « تذكرة الأولياء » وكتاب « حلية الأولياء » وكتاب « نفحات الانس » لميد الرحمن حلمي وكتاب « أحياء علوم الدين » ، وكتاب « الكواكب الدرية » للمناوي ، وكتاب « جامع كرامات الأولياء » وكتاب « اللمع » للمسراج ، وكتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذي وكتاب « في التصوف الاسلامي وتاريخه » لنيكلسون وكتاب « التصوف النورية الروحية في الاسلام » للدكتور أيوب العلا عفيفي وكتاب « الحياة الروحية في الاسلام » للدكتور محمد مصطفى حلمي . . . الخ فليرجع إلى هذه التعريفات من يشاء .

٢ - بعض التعريفات للتصوف :

١ - ذهب معروف الكرخي (٢٠٠ هـ) إلى أن التصوف هو « الأخذ بالحقائق والياس مما في أيدي الخلائق » .

٢ - أما أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ) فقد قال : التصوف « ان تجرى على الصوفي أعمال لا يملها الا الحق وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يملها الا هو » .

٣ - وذهب بشر النحافى (٢٢٧هـ) الى القول : الصوفى من صفيا قلبه لله » .

٤ - وقال ذو النون المصري (٢٤٥هـ) الصوفية : « قوم اتروا الله عز وجل على كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء » . وفى موضع آخر قال « الصوفى هو من اذا نطق كان كلامه عين حاله » فهو لا ينطق بشيء انما كان هو ذلك الشيء . واذا أمسك عن الكلام مبرت معاملته عن حاله ، وكانت خاطئة بقطع العلائق (الدنيوية) عن حاله » .

٥ - أما أبو تراب الفخزى (٢٤٥هـ) فقد قال « الصوفى لا يكره شيء ويصفى به كل شيء » .

٦ - وذهب السرى السقطى (٢٥٧هـ) الى ان التصوف اسم لثلاث معان ، « وهو الذى لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة ، ولا تحصله الكرامات على هتكة استتار محارم الله » .

٧ - وذهب سهل بن عبد الله القسرى (٢٨٣هـ) الى ان « الصوفى من يرى دمه هدرا وملكه مباحا » . وقال ايضا « الصوفى من صفيا من الكبر وامتناعا من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عندده الذهب والدرر » . وقال ايضا « التصوف قلة الطعام والسكنى الى الله والقرار من الناس » .

٨ - أما أبو سعيد الخراز (٣٦٨هـ) فقال « الصوفى من صفيا ربه قلبه فاستقل قلبه نوراً ، ومن حل فى عين اللذة بذكره الله » .

٩ - وقال مسنون الحب (٢٩٧هـ) : أن تكون مثنوفا معناه
« إلا تملك شيئا ولا يملكه شيء » *

١٠ - وقال عمرو بن عثمان الملكى (٢٩١هـ) الصوفى معناه « أن
يكون العبد فى كل وقت مثنوفا بما هو أولى به فى الوقت » *

١١ - وذهب أبو الحسين القورى (٢٩٥هـ) إلى أن أحسن خد
الصوفى « السكون عند العدم والإيثار عند الوجود » *

وقال أيضا « الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية والمات
النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا
مع الحق . فلما تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكيين ولا مملوكين .
وقال أيضا « الصوفى من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء » . وذكر كذلك
أن التصوف « ترك نصيب النفس جملة لكي يكون الحق نصيبها » *

١٢ - أما الجنيد البغدادي (٢٩٧هـ) فقال : « التصوف هو أن
يميتك الحق عنه ويحييك به » . وقال : التصوف هو « أن تكون مع الله
بلا علاقة » . وقال أيضا « الصوفى كالأرض يطرح عليها كل قببح ولا يخرج
منها إلا كل طيب » . وقال : الصوفية قائمون بالله لا يعصمهم إلا هو » .
وقال : « التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتى ومفارقة
اخلاق الطبيعة ، واخضاع صفات العيشية ومجانية نزوات النفس ومنزلة
الصفات الروحية والتعلق بعلوم الحقيقة وعمل ما هو خير إلى الأبد والنصح
الخالص لجميع الأمة والأخلاص فى مراعاة الحقيقة وأتباع النبى صلى الله
عليه وسلم فى الشريعة » *

١٣ - وذهب أبو محمد رويم (٣٠٣هـ) إلى أن التصوف « استرسال
النفس مع الله تعالى على ما يريد » . وقال : التصوف : التمسك بالفقر
والافتقار والتحقيق بالذل والإيثار وترك التعرض والاختيار . *

١٤ - أما علي بن سهل الاصفهاني فقال : التصوف التبرى عن
دونه والتخلي عن سواه » *

١٥ - أما الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩ هـ) فقال « الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل احدا » •

١٦ - أما أبو عمر النمشقي فقال : « التصوف رؤية الكون بعين النقص بل غرض الطرف من كل ناقص بمشاهدة من هو منزّه عن كل نقص » •

١٧ - وذهب أبو الحسين المزين (٣٢٨ هـ) الى أن التصوف معناه « الاتقياد للحق » •

١٨ - وقال أبو بكر الشبلي (٢٣٤ هـ) « التصوف الجلوس مع الله بلا هم » • وقال أيضا « الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى « واسطعْ عَنكَ لَنَفْسِي : قطعه عن كل غير ثم قال : لن ترني » • وقال : التصوف « أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون » •

١٩ - أما جعفر الخنّدي (٣٤٨ هـ) فقال : « التصوف طرح الذنوس في العبودية والخروج من البشرية والنظر الى الحق بالكلمة » •

٢٠ - وذهب أبو الحسن النحصرى (٣٧١ هـ) الى القول « الصوفي من اذا فنى عن آفات الدنيا لم يرجع اليها وعن اذا ولي وجهته نور الحق لم يتمول عنه وليس للحوادث اثر فيه بحال » • وقال : « الصوفي هو من لا راحة له ولا سلوى له في الدنيا الا بالله وعن سلم جميع أمره الى ربه الذى يعلم ما قدره له • فاذًا بعد الحق الا الضلال ؟ اذا وجدت الصوفي ربه لم ينظر بعد ذلك الى شيء سواه » •

٢١ - أما أبو عثمان المغربي فقال : التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق » •

٢٢ - وقال أبو سعيد بن ابى الخير « التصوف أن تتحلّى عن كل ما في دماغك وتجوّد بكل ما في يدك والا تجزع من شيء أصابك » •

٢ - شرح لبعض التعريفات :

سوف نتناول الآن بعض التعريفات السابقة بالشرح والتفسير ومن خلال هذه التعريفات سوف نتضح التعريفات الأخرى ، أى أننا نعتقد أن هذه التعريفات التى سوف نتناولها الآن يمكن أن تغطى سائر التعريفات الأخرى .

أما عن التعريف الذى ذهب فيه صاحبه الى أن التصوف « الأخذ بالحقائق والىأس مما فى ايدي الخلائق » الأول : من المعروف أن موضوع اهتمام الصوفى غير موضوع اهتمام الناس عامة : فالناس مشغولون بالحياة الدنيا أكثر من انشغالهم بالحياة الآخرة ، بعكس الصوفى الذى لا يهتم لا بالدنيا ولا بالآخرة ، بل أنه يشغل نفسه بالذات الإلهية وحدها . ولهذا فإن أول مرحلة من مراحل التصوف لابد أن تبدأ بالزهد . والزهد يعنى من جملة ما يعنى : الفقر والافتقار كما سنرى . أى لابد للصوفى أن يطرح جانباً ما فى ايدي الناس من متع حسية دنيوية فانية . وأن يأخذ بالحق والحقائق المتمثلة فى الذات الإلهية وحدها . فتمتعه وسعاده وسروره ويهجه فى حياته مع الحق . أما غير ذلك فانه يشعر بالفقر والشقاء . ولهذا فإن الصوفى يأثس مما فى ايدي الخلائق لا هن عجز منه أو عدم استطاعة بل عن طريق زهد ارادى نتج عن مقارنته بين الحق وبين ما عداه . وكان أن فضل الحق على غيره .

أما عن التعريف القائل : التصوف أن تجرى على الصوفى أعمال لا يعلمها إلا الحق . . . الخ الأول : هذا التعريف يعبر عن المرحلة القصوى التى يصل إليها الصوفى وبالذات حالى الفناء والبقاء . وهما حالان يبنى كل صوفى حصولهما له . فمعنى أن تجرى على الصوفى أعمال لا يعلمها إلا الحق ، معنى ذلك أن الصوفى قد مات وفقى عن نفسه باعتباره زبداً أى عمرو من الناس . قد ماتت الصفات الانسانية الفانية فيه فغاب عن نفسه لكنه يوجد ويحيا بالله . فى فئاته بقاؤه : فقد فنى عن نفسه وبقي بالله وفى الله . ومن أجل هذا فهو لا يدري ماذا يفعل ما يفعل وكيف

يفعل ٠٠٠ لانه فى هذه الحالة قد توحد مع الله بحيث اضحى هو الله الذى يفعل من خلاله ما يشاء ٠ فاذا تحدث عن شيء فان المحدث هو الله نفسه ٠ فى هذه الحالة لا يقول الصوفى « انا » ، لان الالها تعبير عن الإرادة والوعى والتمييز وهو قد فقد فى هذه الحالة ارادته ووعيه وتمييزه واتحد مع حبيبه ٠ ان الانا هنا قد فنى فى الذات الالهية ويات من العتب ان نبحث عن ثنائية هنا : حبيب وسحبوب لان الحبيب اضحى هو المحبوب واضهى المحبوب حبيباً ٠ هذا فضلاً عن ان الناس لا يفهمون اسانداً يفعل الصواب ما يفعله ، حيث ان سلوكه بعد امرا غير منطقي أو مفهوماً من جهتهم ٠

اما عن التعريف : الصوفى من صفا قلبه لله ٠ اقول : هذا التعريف بسيط وواضح لان الصوفى لابد له اولاً وقبل كل شيء ان يطهر نفسه التى من خلالها يصير صوفياً رياضياً ٠ وتطهير النفس معناه مجاهدتها وغلبتها ٠ والمجاهدة تسير فى اتجاهين : التغلب على البدن من جهة والتغلب على قوى النفس الامارة بالسوء من جهة اخرى ٠ وانا استعمل البدن هنا كرمز اشير به الى العالم النحسى ٠ وفى كلتا الحالات فان النفس ان تستطيع ذلك الا من خلال المعرفة والرجوع الى النفس المصد الى الذات ، حيث يدرك المرء حينئذ انه جزء من كل ، وان ما بداخله من نور انما هو قيس من النور الالهى الاعظم ٠ ثم انه يسقارقه بين النفس وبين البدن ، يدرك ان هذا ينتمى الى العالم الارضى وذلك ينتمى الى العالم النورانى ٠ النفس خالدة خلود مصدرها والجسم يتحلل ويفسد ٠ ولهذا فان الواجب على المرء ان يصفى نفسه من كل ما هو فان مثله محدود لكى تصفى نفسه فلا تشغل بغير الذات الالهية ٠ معنى هذا ان علامة التصوف صفاء النفس من كل شيء ما خلا الله وعدم انشغالها بشيء سواء سبحانه بحيث تكون كلها لله ويكون الله كله لها ٠

اما عن التعريف : الصوفى هو من اذا نطق كان كلامه عين حاله فهو لا ينطق ٠٠٠ الخ اقول : يشير هذا التعريف الى اكثر من ناحية من نواحي التصوف ٠ فهو اولاً يشير الى ان الصوفية لا يهتمون بالظاهر بل يهتمون بالباطن ٠ وهم فى هذا انما يخطئون عن اكثر من جماعه من المسلمين

وعلى رأسهم الفقهاء كما سنرى ، أى أن الصوفى يحاول إدراك الحقيقة الكامنة فى هذا العالم والتي هى أخفى من كل خفى وأظهر من كل ظاهر .
 لكن البعض لا يدركها لعدم صفاء نفسه .

كذلك يشير هذا التعريف الى أن عقيدة الصوفى ليست عقيدة نظرية لأنه لا يهتم بالنظر بل بالعمل ، بالنية لا بالمظاهر ، بالقلب والسريرة لا بالحس والعقل . فلقد أشرنا الى أن نفسه صافية لا يكرها أمر من أمور الدنيا لأنها محتلة بالجلالة الالهية ومشغولة بها . ولهذا فإن هذا الانشغال يجعل النفس فى طاعة صياد الله ، لا عن كره بل عن حب . وهذه الطاعة والانقياد لله يتجلى على الصوفى سواء كان متكلماً أو صامتاً . فهو أن تكلم تكلم بلسان الحق لأنه لا يوجد له حينئذ لسان يتكلم به . فكلامه يكشف عن حاله الذى هو فناء فى الذات الالهية . أما إذا صمت عن الكلام فإن جوارحه تنطق وتكشف عن حالته التى تتمثل فى قطع صلته بالإنسان وما يشغلون أنفسهم به . لأن جوارحه حينئذ لن تصفى الى ما يقوله الناس ولن تذكر ما يذكره الناس : أنها ستديم ذكر الله ولن ترى الا الله ولن تسمع الا الله وحقا ما قاله ابن عربى هذا :

فما نظرت عيني الى غير وجهه ولا سمعت اذنى خلاف كلامه

معنى هذا أن الصوفى سواء تكلم أو سكت فإنه من السهولة بمكان أن يدرك الهم حالته وما هو عليه من حب لله والانشغاله به وبعد عن الدنيا وما فيها .

أما عن التعريف : التصوف اسم لثلاث معان « هو الذى لا يطيع نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم يتقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة ولا تحمله الكرامات على هذه امتياز محارم الله » . أقول : هذا التعريف الذى أورده السرى السقطى تعريف غاية فى الأهمية من حيث أنه يشير الى أن الحياة الباطنية للصوفى سر من أسرار الله لا ينبغى أن يطلع أحد عليه . ولا ينبغى للصوفى البتة أن يكشف عن ما يحدث له

أو ما يمكن أن يحدثه هو تجاه الآخرين • ذلك أن الله قد خلق هذا العالم وخلق له قوانينه ولا يستطيع أحد أن يغير من هذه القوانين إلا الله • وثبات هذه القوانين دليل على الكمال الإلهي • والصوفي إذا فنى عن نفسه وانصحب في الذات الإلهية بحيث يصير رانياً يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة خارجة على المألوف • أي يستطيع أن يأتي بما يسمى بالكرامات وهي أحداث تقع على غير المادة • هنا يحذر الصوفى السقوط من الخروج على المألوف وخسوق القوانين الطبيعية على أيدي بعض الصوفية • فهو يرى أن معرفة الصوفى لله واتحاده به وفناءه فيه لا ينبغي أن تدفع المرء إلى الانصاح عنها من خلال بعض الأحداث التي تبهر الناس ، لأن ذلك من شأنه أن يتنافى أولاً مع الفكرة القائلة بأن الطبيعة ثابتة ثباتها لها • ومن جهة أخرى فإن اتیان الصوفى لمثل هذه الأفعال تجعل الناس دائرين حوله ويفسوته وينسون خالقهم وخالفه • لهذا لا ينبغي أن يطفء نور المعرفة نور الوجود والفقوى ونخبة الله • كذلك لا ينبغي للصوفى أن يطرح كتاب الله وسنة نبيه جانبا بحجة أن ما ورد فيهما يخص عامة الناس لا خواصهم بل عليه أن يعمل أمام الناس طبقاً للقواعد الدينية المتبعة والشائعة • أما علاقته الخاصة مع الله فهذه مسألة لا يستطيع أحد أن يتدخل فيها • معنى هذا أن على الصوفى أن يميز بين سلوكه مع الناس وبين سلوكه مع الله • أن عليه أن يقيم شعائر الدين كما يفعل الناس • فإذا كان يقصد بهذه الشعائر رسوخاً أخرى فله ما قصد • فالمهم هو أن لا يتدخل في المشاركة في عبادة الله كما يفعل المسلمون •

أما عن التعريف : التصوف « ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء » أقول • هذا التعريف يزداد وضوحاً إذا أوردناه على الوجه التالي « التصوف ألا تملك شيئاً غير الله ولا يملكك شيء غير الله » هذا إذا جاز لنا استخدام كلمة شيء في حق الله • المهم هو أنه لا ينبغي لنا أن نهتم بشيء أو نستغرق في شيء أو نتجرف إلى شيء إلا إلى الله • ولا ينبغي أن نكون عبيداً لا مال أو ولد أو سلطان أو غير ذلك لأن هذا سوف يشغل

قلبنا عن ذكر الله وما ادراك ما ذكر الله • لهذا ينبغي ان لا نكون الا له سبحانه لكي لا يكون الا لنا •

اما عن التعريف : « اخص خصائص الصوفي السكون عند العدم والاثار عند الوجود » : هذا التعريف ايضا تعريف هام لانه يكشف عن ناحية هامة من نواحي التصوف والقصد بها اجماع الصوفية على الايمان بقضاء الله وقدره والتوكل عليه في كل شأن من شئونها • فهذا التعريف يبين ان على المرء ان يؤمن ايمانا راسخا بان ما اخطانا لم يكن ليصيبنا وان ما اصابنا لم يكن ليخطئنا ، واننا في تجربتنا شئوناتا وسمينا في هذا الطريق ان ذلك انما نحن في الحقيقة ننفذ الارادة الالهية التي شاءت لي هذا • فلقد كتب الله من الازل على كل انسان ما سيحدث له ونحن انما نخضع خضوعا كاملا لعلم الله الذي لا يتبدل ولا يتغير ولا يخطيء •

على ضوء ذلك نقول : ينبغي على الصوفي اذا فقد ما لا او ولدا او جاهما ان كان له جاه او اصيب بمرض ما الى غير ذلك ان لا يشكر الله وحزنه لاحد ، بل ينبغي ان يظل ساكنا ثابتا مؤمنا بقضاء الله وقدره راضيا كل الرضا عن قرار حبيبه • ان عليه ان يقبل ما تجود به الذات الالهية ايا كانت صور هذا الجود بنفس امته مطلقة مدركة ان الله اعلم بها من نفسها وانه سبحانه ان اراد بها خيرا فخير وان اراد بها غير ذلك فلحكمة الهية • هذا هو معنى القول « السكون عند العدم » •

اما ما يقصد به « الاثار عند الوجود » فهو ان على الصوفي اذا رزقه الله بولد او مال او اية متعة من متع الدنيا ان لا ييخل بشيء من ما رزقه الله على امته وعشيرته ووطنه • ان على الصوفي ان يؤثر الآخرين على نفسه وان يجود بكل ما يتكرم به الله عليه ، لان الرزق كل الرزق من عند الله • فعليه ان يعطي مما اعطاه الله وان يجود بما جاد به الله عليه • ذلك ان الصوفي وقد تركل على الله فانه لا يضاف الفقر ، فكيف يضحى الفقر وهو الغنى بالله • ثم ان الصوفي عليه ان يضحى بذلك كله لكي

لا يشغل نفسه به ولكي لا يكون عبداً لا يحرص عليه . ان الصوفي يريد ان تكون نفسه وبده وجوارحه كلها خالية تماماً من الامور المادية .الدنيوية لكي تنهض وتتلقى النفحات الالهية . لان هذه النفحات لا تصل الا الى النفوس المتطهرة الخالصة الصافية من شوائب الدنيا المتطلعة الى خالقها .

ويمكن ان يفسر هذا التعريف تفسيراً آخر ، اذ يمكن ان يفهم هذا بمعنى ان الصوفي لا ينبغي ان يتعين او يتحدد وجوده الا من خلال الوجود الالهي . فلا ينبغي ان يسكن الصوفي ويطمئن الى وجوده الفردي المتميز (الانا) بل ينبغي ان يسعى الى افناء هذا الوجود واعدامه ومحوه في الذات الالهية . ولهذا ينبغي ان يسكن الصوفي عند فقد وجوده في الذات الالهية وان يمحو هذا الوجود الفردي المتميز من اجل تواجده الدائم في الله . ان مهمة الصوفي هي القضاء على ذاته الفردية كلية ، وفي قضائه عليها بقاء لها في الذات المطلقة (الله) . وهذا يطلق مع ما يذهب اليه بعض الصوفية من امثال البسطامي الذي قال « للمخلق احوال ولا حال للمعارف لانه محيت رسمه وقنيت هويته بهوية غيره ، وغيب آثاره باثار غيره . . . وكذلك يقول « التسليخت من نفسي كما تسليخ الدية من جلدها ، ثم نظرت الى نفسي فاذا انا هو » (١) .

اما عن التعريف : « التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل والابثار وترك التعرض والاختيار » . اقول : هذا ايضا تعريف من التعريفات الهامة للصوف . وهو يتناول اكثر من ناحية من نواحيه : فهو اولاً يشير الى الفقر المادي أي الزهد في الدنيا وذلك حيثما يقول « الفسك بالفقر » أي على المرء دائماً ان يظل متمسكاً بالزهد في الدنيا وما فيها من شهوات حسية وشمع مؤلثة زائفة حتى لا يفتر بها .

(١) راجع شطحات الصوفية في مواضع متفرقة وخاصة ص ١٠٠ -
د . عبد الرحمن بدوي ط ٢ وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٦ م .

وسوف نرى أن أول مقام من مقامات الصوفية هو الزهد . فالزهد شرط رئيسي وهام لكي يكون الاتساع صوفيا . ونستطيع أن نقول : أن كل صوفي لابد أن يكون زاهدا . فالزهد أول درجة ينهض أن يخطوها الإنسان وهو يصعد سلم التصوف .

ثم إن هذا التعريف يشير إلى أمر آخر هو « التمسك بالافتقار » والمقصود هنا أن يظل المرء متمسكا مرتبطا بالله مشغولا به لكي يظل حبل الاتصال ممدودا وتظل المشاهدة حاصلة والافتقار هنا يعني احساس المرء بأنه لا يمكن أن يوجد أو أن يستمر وجوده إلا بالوجود الإلهي . فالصوفي مفتقر في كل لحظة من لحظات حياته إلى الله . ولو غفل الله عن الصوفي لا بل لو غفل عن السموات والأرض لفقدنا . فالله هو الممسك للوجود وهو يخلقه خلقا مستمرا في كل لحظة حيث يجدد له الوجود آتيا بعد أن .
بعبارة أخرى يرى الصوفي أن النطق الإلهي له مستمر حيث يجدد الله خلقه دائما فإذا انشغل المرء عن الله كان معنى هذا أنه يسمى إلى تجميد الله لوجوده هذا ، وفي ذلك شقاء للصوفي ما بعده شقاء . فالافتقار يشير إلى أن خيط البصيرة الخاص بالصوفي ينتهي في الطرف الآخر إلى الله . فلو أنه سبخته قطع هذا الخيط أو تركه لانتهدت في الحقيقة حياة الصوفي .

أما ما يقصده « محمد بن رويم بـ » « الالتحاق بالذلل والابتناء » هو أن على الصوفي ، كما سبق أن أشرنا أن يقترب إلى الله بكل ما يمكن : من مال وجاه وأن يضحى بكل شيء من أجل الله ، كيف لا والمحبوب أغلى من كل غال وأعظم من كل عظيم والقرب من كل قريب . أن كل شيء عند الصوفي يكون حقيرا مهما كان شأنه إذا قيس بالذات الإلهية .

أما قوله : « وترك التعرض والاختيار » فيقصد به أن على الصوفي أن يوافق الحبيب على كل ما يطلبه منه وأن لا يرفض له طلبا . بل لا ينبغي للصوفي أن ينتظر الأوامر الإلهية بل عليه أن يسعى إلى الله من خلال

ذلك الشوق الالهي وتلك النار المحسرة التي يكتوى بها اذا ما بعثت عن محبوبه . وباختصار فإن على الصوفي ان ينطق بلسان من يحب . فبكره ما يكرهه الحبيب ويحب ما يحبه ومن يحبه ، وهذه هي علامة الحب الحقيقي أن يفنى المحبوب فيمن يحب فلا يرى نفسه الا به وفيه . وهذا معناه أن يلغى الصوفي ارادته وسيوله وأن يترك نفسه مع الله حينما شاء . فإذا تعرض الصوفي لشيء أو أراد شيئاً فعليه أن يعلم أن الله هو الذي أراد ذلك وعليه أن يعلم أنه إذا أصيب بشيء فإن الله هو الذي قضى ذلك . ويشبه بعضهم هنا الصوفي بذلك الرجل الميت الذي يحركه من يقوم بتطهيره ، فكما أن الميت لا يعترض على تحريكه اذا حرك يميناً أو شمالاً فتلكه ينبغي أن يكون حال الصوفي فلا يقاوم الإرادة الالهية ولا يعترض عليها ولا يفضب أو يحزن لأمر اسرت به .

أما عن التعريف « الصوفي وحداني الذاتي لا يقبله أحد ولا يقبل أحداً » أقول : هذا التعريف الذي ورد على لسان « السلاج » يميز في الحقيقة تصوف السلاج نفسه ويعبر عنه تعبيراً دقيقاً . ذلك أن التصوف الذي سعى اليه السلاج كان مميّزاً بوحدة الوجود . اتحاد اللاهوت بالإنسوت بحيث يصير الإنسان هو الله والله هو الإنسان كما حدثت بالنسبة للمسيح عليه السلام . فالسلاج يرى أن الصوفي وقد وصل إلى الفناء في الذات الالهية أصبح واحداً لأنه لا يوجد إلا إله واحد . فهو من هذه الناحية وحداني الذات لا يقبل أحداً من حيث أنه يرفض الثنائية رفضاً قاطعاً . أضف إلى ذلك من جهة أخرى أن الصوفي المتوحد يسلك سلوكاً خاصاً لا يقره عليه الناس ولا يقولونه منه لأنهم ينكرون عليه أفعاله وأقواله . كيف لا وهو ينطق بلسان الحق وهم ينطقون بلسان الزور ، هو يتكلم بلسان السر الالهي وهم يتكلمون بلسان العقل والمنطق .

وفي مقابل ذلك نجد أن الصوفي ينكر على الناس أفعالهم وأقوالهم لأنهم قد شغلوا أنفسهم بأمور مادية فانية وجعلوا مهمهم قاصراً على مباحج الدنيا وزينتها واهتموا بظاهر الأمور أكثر من اهتمامهم بباطنها . . . الخ

ولهذا فإن الصوفي ينظر إليهم بحزن وأسف على ما هم عليه من حال
لهذا قال الحلاج أن الصوفي لا يقبل أحدا ولا يقبله أحد •

هذه هي بعض تعريفات التصوف كما ذكرها الصوفية أنفسهم •
علينا الآن أن نشرح بوجه عام ماذا تعني هذه التعريفات •

عندنا أن هذه التحديدات كلها توضح أن التصوف له صبغة خاصة
لأن له متبعا خاصا ينفرد به عن غيره من العلوم الأخرى • فغاية
التصوف وموضوعه « التوحيد » ومعرفة الله ومحبته والخضوع له والقرب
منه بل والفناء فيه • وهذا التوحيد يتطلب من المرء توضيحات كثيرة منها
ما هو خاص بالبدن ومنها ما هو خاص بالنفس • ذلك أن التوحيد درجات
ومراتب كما سنرى فتوحيد رجل الشارح يختلف عن توحيد الفيلسوف الذي
يختلف بدوره عن توحيد المتصوف • ثم أن هناك التوحيد العقلي وهناك
التوحيد الذوقي أو الصوفي • أن هناك التوحيد باللسان فقط وهو الاقرار
بالله وبوحدانيته وهناك التوحيد بمعنى الاقرار بوحدانية الله باللسان
والقلب معا • وهناك من جهة ثالثة التوحيد بمعنى التكليف بحيث يرى
المرء في المخلوقات كلها كمال الله وجلاله وبهاءه • وهناك أخيرا التوحيد
بمعنى الفناء في الذات الإلهية كما سنرى أي أن تقوى ذات الموحّد فيمن
يوحد بحيث لا يتنطق بالموحد إلا بلسان الموحّد جل شأنه •

وبعبارات أخرى نقول : أن التحديدات السابقة توضح أن التصوف
عبارة عن علم تزكية النفس وتطهيرها والوصول بها إلى الكمال في العلم
والعمل والمعرفة بالله والمحبة له والتوحيد الكامل له سبحانه لا من حيث
الظاهر بل من حيث الأحوال الباطنية وليس فقط من طريق الاستدلال بل
أيضا عن طريق الذوق الروحي • ذلك أن الصوفي لا يكتفى بالادلة التي
يسوقها ويعرفها المتكلمون والفلاسفة بل أنه يحاول أن يعرف وجود الله
معرفة نوقية حدسية عن طريق البصيرة وذلك من خلال سلوك « الطريق »
الذي ينتهي به إلى ادراك فعل إلهه وتجديده لهذا الكون وحفظه له من

خلال وجود نفس الصوفي ذاته وفنائته ومناثر أحواله بحيث تكون المعرفة بالله حاصلة له مباشرة .

ص ٦٠

ان التعريفات السابقة توضح ان موضوع التصوف الاساسي والرئيسي هو الذات الالهية والتقرب منها والوصول اليها والفناء فيها . . . وهذا يتطلب كما اشرفنا عرضا سلوكيا معينا يمر بدرجات ابتداء من درجة المعرفة الحسية مارا بالمعرفة العقلية واصلا الى الدرجة القصوى درجة الذوق او الكشف او سمها ما شئت فلا مشاحة في الاسماء ما دامت الغاية غاية الصوفي معروفة وهى الوصول الى الله والفناء فيه وطرح الاسباب جانبها .

على ان هذه التعريفات السابقة رغم انها تختلف فيما بينها الا انها من جهة اخرى تجتمع على عدة امور صيغ بها التصوف وتميز بها عن غيره من علوم .

فهى تشير الى ان التصوف طريقة خاصة او ان شئت فلسفة خاصة فى الحياة تمتزج فيها العاطفة بالفكر والعقل بالقلب ويفنى فيها الجسد ويتنهض الروح لكي تترك الوجود الحق . ويرى بعض الصوفية ان خير وسيلة لبلوغ الحقيقة هى مزج الفلسفة بالدين بينما يرى غيرهم وهم الكثرة انه لا داعى اليه للفلسفة وانه يكفى الاعتماد على الذوق او الالهام او البصيرة او الحدس الصوفى لبلوغ الحقيقة . ورايهم فى هذا هو ان تمام النفس البشرية وسن ثم كمال المرء وبلوغه الحقيقة يتوقف على السلوك المعلى وتهذيب النفس البشرية وترويضها وكبت رغبات الجسد وميوله واهوائه وامانتها .

ونستطيع القول ان التصوف تجربة يمتزج فيها الفكر بالواقع والعمل بالعمل . وهذا لا يمنع من القول ان قويا ذهب الى ان العمل فحسب هو اساس التجربة الصوفية وانه لا داعى للاطار النظرى فى هذه التجربة لان

التصوف ليس إلا خوض الحياة الصوفية ومعايشتها أى هو تجربة
فحسب .

ان التصوف « فى جوهره حلال أى تجربة روحية خالصة يعانيتها
الصوفى ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفى فى تمييزها عن
غيرها مما تعانیه النفس الانسانية من احوال أخرى ، وفى هذا الغدر
وحده ما يكفى للقول بأن التصوف ليس فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة الحب
العقلى النظرى فى طبيعة الوجود بقصد الوصول الى نظرية عامة خالية
من التناقض عن حقيقته أى حقيقة أى جزء من أجزائه . وليس للصوفى -
من حيث هو صوفى - أن يتفلسف بأن يتخذ من تجربته الروحية أساسا
لنظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود : لأن النظرية الميتافيزيقية « دعوى
يقال فيها أنها صادقة أو كاذبة ويطالب صاحبها بالدليل على صحتها
وسلامتها من التناقض . فينبغى ألا يكون أساسها « تجربة » شخصية
أو حالا معينة يعانيتها فرد بعينه لأن مثل هذه الحال لا يقال فيها أنها صادقة
أو كاذبة ولا يطالب صاحبها باقامة الدليل عليها بل أن الناس فى أمره
بين شوتين : إما ان يصدقوا ما يخبرهم به أو يخرّبوا بكلامه عرض
الحائط(١) » .

والتجربة الصوفية أى حالة الوجد التى يمر بها الصوفى تختلف
وتتنوع من مکتوف الى آخر . وهى بلاشك ترتبط بالشخص ذاته وبمدى
درجة استعدادة وتهذيب هذا الاستعداد وتطويعه ومواصلة السير فى
الطريق . وقد ترتبط من جهة ثانية بطروف العصر الذى يعيش فيه الرجل
الصوفى ذاته . وقد تخضع هذه التجربة الصوفية لمعقيدة الرجل وهكذا .
ذلك أن التصوف كما سنرى لا يوجد فى الاسلام فقط ولا يوجد فى
الديانتين الاخيرتين فقط والقصد بهما اليهودية والنصرانية بل انه يوجد

(١) د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ١٤ - دار
المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٣ ط ١ .

فى كل عصر فائنا وجد الجنس البشرى ومتى وجد توجد دائما فئة منه تعزل الناس وتزهد الدنيا بقصد البحث عن سر الكون وعلته واسبابه ... الخ » ان التصوف من حيث هو - سواء كان اسلاميا او غير اسلامى - استبطان منتظم للتجربة الدينية والفتاى هذه التجربة فى نفس الرجل الذى يمارسها - فهو بهذا الوصف - ظاهرة انسانية ذات طابع روحى لا تحده حدود مادية زمانية او مكانية . وليس وقفا على امة بعينها ولا على لغة او جنس من الاجناس البشرية . وكذلك الحال فى الفلسفة والفنون فانها كلها وليدة تجارب روحية تختلف فى النفوس البشرية لا من حيث هى نفوس شرقية او غير ساسية او آرية « (١) » .

ان التصوف قد يكون وانبة للدين وقد يكون وليدا للعقل البشرى او ان شئت النفس البشرية . اى ان يدور التصوف تكمن فى النصوص الدينية وفى التريعة العقلية . وهو يمكن ان يفسر اما على ضوء النقل او ضوء العقل . ولهذا نستطيع ان نميز بين نوعين من التصوف : تصوف دينى وتصوف غير دينى . «التصوف اللادينى نشأ قبل الديانات وبعدها وما زال قائما . اما التصوف الدينى فاقصد به ذلك الذى يعتمد فى قيامه على النص المنزل فى المقام الاول . وقد يخلط التصوف الدينى بالتصوف العقلى النظرى ويستزج أحدهما بالآخر . كما هو الحال عند الغزالى وابن عربى » .

٤ - السمات العامة للصوفية :

على كل حال فان ثمة امورا عامة نستطيع ان نقول انها تجمع تحت لوائها الصوفية كلها :

١ - ان الصوفية جميعا يميزون بين الحق وبين كل ما عداه : ومن رأيهم ان الله وحده هو الحق وان سائر الموجودات اعراض واوهام لانصيب

(١) المرجع السابق ص ٥٦ وراجع د . محمد مصطفى حليمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٦٤ - ٦٧ الهيئة المصرية العامة للتأليف سنة ١٩٧٠ - القاهرة .

أياها نى الوجود من ذاتها • الحق هو الثابت وما عداه فمتغير • الحق هو الموجود وجوداً حقيقياً وما عداه أنما يستمد وجوده منه • الحق هو النور والموجودات الأخرى هى المقابل للنور ، وهى تشاركه فى الثبر بمندار اقترابها منه وقربه منها • الحق واحد والموجودات متكثرة متعددة • الحق واجب وما عداه ممكن • وهذا الواحد الحق خالد أزلى وما عداه فمعييره الى زوال • وفى رأى الصوفية أن عالم الظواهر هو خلط أو مزيج من النور والظلام ، بحيث لا يدرك النور الا من خلف الظلام الذى هو خلو من النور •

٢ - وعلى ضوء ذلك ذهب جماعة الصوفية الى أن مصدر المعرفة أمر آخر غير الحس والعقل قد يكون الحدس وقد يكون الذوق وقد تخون البصيرة وقد يكون الالهام الإلهى ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد الى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة ولا الى موضعها من الحياة الروحية وأن وصفها الجميع أو بالأحرى وصفوا مظاهرها ووظائفها - بصفات متقاربة • فهى تعقل نوعاً ما من التعقل « تدرك وتعرف » ومع ذلك ليست هى العقل الذى نعرفه • وهى تنزع نحو موضوعها وتنمشفه الى درجة الفناء فيه • أى أن فيها عنصرى الإرادة والوجدان • • • ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التى نعرفها ولا هى واحدة من العواطف التى لنا عهد بها • فهى حاسة عاقلة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التى تدرك عملها فى حياتنا الشاعرة • • • وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية اسم القلب والعسر وعين البصيرة وما الى ذلك من الاسماء التى لا تعدو أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة نفترض وجودها ولا ندري من كتبتها شيئاً (١) •

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدرى للمعرفة البتيرية الحقة ، لأنهم كما سنرى يعيرون بين ظاهر الشيء وحقيقته وبين الشكل والمضمون • وهم فى تمييزهم هذا ذهبوا الى أن المعرفة الحسية خاصة

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢١ - ٢٢ •

بالمحدوديات وإن العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات •
لكن تمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل • وهذه المعقولات
الموجودة أو الموجودات المعقولة لا يمكن ادراكها أو بلوغها لا بالحس
ولا بالعقل الذي يعتمد أساساً على الحس • هذه المعقولات تدرك بالحس
الصوفي • إذن المتصوفة جميعاً يرون أن وراء طور الحس والعقل طوراً
آخر ينبغى اللجوء إليه والاعتماد عليه في ادراك الحق والحقيقة • ونهايتكم
عن البررات التي لا حصر لها في موقفهم اغاليط الحس والعقل بشأن
المعرفة • لقد أعطى الصوفية الصدارة الأولى للعيمان المباشر بالنفس
الناطقة طارحين جانباً الاستدلال العقلي • هذا العيان المباشر هو الوجد ،
وهو التجربة الحية التي يدرك بها الصوفي ربه مباشرة • هذا العيان
المباشر ينطوي كما سنرى ، على الفناء في الذات الإلهية والبقاء فيها
وهو وإن كان يطيبح بالنفس والعقل فإن الاطاحة هنا ليست مقصودة لأنها
نتيجة تلقائية لدالة الوجد والعيان التي يمر بها الصوفي • قد يترك
الصوفي في بداية « الطريق » الحس والعقل ، لكنه سرعان ما يتركهما
بناء على ما بدا له من قصورهما في ادراك الحق • وثمة قصص كثيرة
عن أولياء من الصوفية توضح أنهم لا يقيمون للحس والعقل وزناً • وأنهم
يحتملون أشد أنواع العذاب البدني وأنهم كثيراً ما يجرحون أجسامهم
بنفس هائلة مطمئنة • وأن دل هذا على شيء فأنما يدل على نظرهم إلى
البدن وعلى استيائهم منه ورغبتهم في التخلص منه ومن أهوائه ونزواته •

٣ - ثم إن أهل الحق كما يحلو لهم أن يسوا أنفسهم بهذا الاسم
يعتبرون العالم المحسوس بمثابة أعراض وأوهام وأحوال تطرأ على
الجوهر الحقيقي الواحد الذي هو شغلهم الشاغل • أي أن المتصوفة مهتمون
بالباطن لا بالظاهر ولا شأن لهم بهموم الدنيا وشاغلها • لأن رأيهم فيها
أنها حجب وصوارف تصرفهم عن هدفهم الحقيقي • ولهذا فإن مهمتهم
الرئيسية في هذا الصدد رفع الحجب التي تغطي الحقيقة الكلية والمطلقة
وإن شئت الحق •

٤ - ولما كان الوصول الى هذه الحقيقة لا يعتمد على الحس والعقل بل على الوجدان صار التعبير عن هذه الحقيقة ضربا من الاستحيل . فما لا يحس أو يدرك بالدليل البرهاني كيف يمكن التعبير عنه أو نقله الى الآخرين الذين لا يعرفون ولا يدركون الا عن طريق الحس والعقل .

٥ - ومعنى هذا ان الحقيقة التي يسعى الصوفي الى بلوغها وان بدت موضوعية وان افروا انها تعم الوجود كله وانها سر الوجود هذه الحقيقة تخدو في النهاية ذاتية خاصة بكل فرد على حده . لان التصوف كما يبدو لنا تجرية . وهذه التجرية التي يخوضها الصوفي بقلبه أو بذوقه أو بحسه أو ببصيرته لا يصح ان تحسم هنا لانها علاقة خاصة جدا (لا تبرر أو تقسّر أو يعبر عنها من خلال الحس والعقل) بين العبد والرب . ومن خلال هذه العلاقة الخاصة تنكشف للصوفي الحقيقة . ومن هنا قلنا ان هذه الحقيقة تبدو في النهاية ذاتية لا موضوعية .

ونسوق في هذا الصدد ما حكى من أن تلميذا لابن عربي جاءه يوما وقال له : « ان الناس يتكبرون علينا علونا ويمالبونا بالدليل عليها » ، فقال له ابن عربي ناصحا « اذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الاسرار الالهية فقل له : « ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلا بد أن يقول لك : هذا علم لا يحصل الا بالذوق ، فقل له : هذا مثل ذلك » .

اضف الى هذا أن تأويل الصوفي للنص القرآني تأويل خاص وهو بلا شك قد يختلف كثيرا عن تأويل نفر غيره من الصوفية . ولعل هذا هو السبب في أنه من الصعوبة بمكان أن تجمع الصوفية في فرقة أو فرقتين أو ثلاث . الخ أن معاني القرآن لا حصر لها وهي « تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي » وأبلغ دليل على ذلك التعريفات العديدة التي وضعت لمعنى التصوف . فهذه التعريفات إنما هي تعبيرات عن « مضمون الحياة الصوفية » وأشارت الى ما يعتبره كل صوفي مقوما لحياته الروحية أو صفة جوهرية في هذه الحياة . ولهذا كانت هذه

التعريفات « شخصية » الى أبعد حد ٠ من أجل هذا اختلفت تعريفات الصوفية للتصوف : لأن كلا منهم يعبر عن جانب من النضية الروحية قد يشتركه في الاحساس به غيره من الصوفية وقد لا يشتركه ومن أجل هذا أيضاً احتمال أن نعتبره صفة نوعية مميزة للتصوف : بل هي على العكس أشبه بالمرآيا المختلفة التي تنعكس عليها نفوس الصوفية في لحظات اتصالهم بالله ٠ والمعروف أن هذا الاتصال لا يتم لهم جميعاً على نحو واحد أو بطريقة واحدة (١) ٠

٦ - وإذا كانت هذه الحقيقة هكذا وإذا كان من المستحيل الإفصاح عنها والبرهنة عليها أن بالحس وأن بالعقل وجب - كما يقول الصوفي - اللجوء الى وسيلة أخرى للتعبير عن هذه الحقيقة وتقريبها الى الانهان ٠ وهذا يلجأ أهل الحق الى الرمزية والمقصود من هذا أننا في قراءتنا لأصحاب التصوف يتبين أن نميز في أقوالهم بين ظاهر اللفظ وبين باطنه ٠ فالصوفي « يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيض من النور الإلهي الذي تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليفة ٠ ويتحدث عن الحب فيصفه بأنه نار محرقة تتمحى فيها الشخصية الفردية ويفنى فيها المحب في المحبوب ٠ ويتحدث عن « الحرية » فيصفها بأنها الانطلاق من قيود العبودية الى سعة فناء السرمدية ٠ ويشبه النفس بطائر يهين ابداً الى الرجوع الى وطنه الأول ٠ ويتحدث عن الخمر والسكر والسنان وعن المغاني والاطلال ٠٠٠ وعن ليلى ولبنى وعزه وسلمى كما يتحدث عن الوصال والاتصال والعناق والتلاقي والفراق والهجرة والانس والوحشة وغير ذلك من الفاظ الغزل الانساني ٠ ويضيف المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي قائلاً « ومن الطبيعي ان يستعمل الصوفي لغة الرموز وهو يحاول التعبير عما يشعر به في الحب الإلهي الذي يختلف عن أي حب معهود ٠ وربما كان في رمزيته أبلغ وأعظم تأثيراً في نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح ٠ إذ الرمزية لها عمل كعمل المنبر لا تمس العقل الا من حيث

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٣٥ ٠

وتتضح معانيها مع التكرار . ولغة الحب الإلهي الرمزية لغة عالمية يستعملها
تثير الخيال والوجدان ولكنها تمس القلب مساً مباشراً وعميقاً أثرها
جميع الصوفية على اختلاف دياناتهم وأوطانهم لأنهم في الحقيقة ينتهون
إلى وطن واحد هو الوطن الذي يميزون فيه جميعاً » (١) .

إن الصوفي قد يقص حكاية ما يعجب بها الرجل العاقل على ظاهرها
معتقداً أن هذا الظاهر هو كل شيء . بينما نجد أن هذه الزاوية بعينها إذا
قرأها صوفي آخر رأى فيها أموراً أخرى ونظر إليها نظرة تختلف كل
الاختلاف عن غير الصوفي حيث يجد فيها ما يتد لغير الصوفي أن يدركه
أو يناله . وهذا يرجع كما ذكرنا إلى أن الصوفي نظراً لوحدة موضوعه
فانه يلجأ إلى الأسلوب الرمزي الذي يستطيع من خلاله أن يقول ما يريد
إلى من يريد . وبميت لا يفهم أقواله إلا رفاقه ، وهو بهذا إنما يحجب
فكره على غير أهله . ذلك أن الصوفي كثيراً ما يعاني من السلطة السياسية
والاجتماعية . وهو لهذا إنما يلجأ إلى الأسلوب الرمزي لكي يستطيع
الافصاح من خلاله عن ما يريد بطريقة لا تلفت نظر العامة من الناس .

٧ - والصوفية بوجه عام يؤمنون بقضاء الله وقدره . أنهم قوم
مؤمنون بالتدبير الإلهي الشامل للكون كله وبأن الله هو الفاعل على
الحقيقة وأن كل ما يحدث فهو حادث بمشيئته . وباختصار فأنهم يؤمنون
بفكرة التوكل الإلهي أي الاعتماد الكامل على الله في تصرف شؤونهم .
وهذا يعني أن الصوفي يرى أن ما يصيبه لم يكن ليخطئه وأن ما أضلّه
لم يكن ليصيبه . وحتى في تجربة التصوف ذاتها والتي تجسّد في نظر
البعض إرادة متوقفة على صاحبها ، هذه التجربة الصوفية إنما ترخّص
في الحقيقة كما يرى أهل الحق إلى الإرادة الإلهية ذاتها ، وأن التجربة ،
يخضع في تجربته لأوامر ونواهي الهية .

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢٤٨

٨ - والصوفية كثيرا ما يسعون الى الفناء في الذات الالهية او الحقيقة المطلقة . صحيح ان هناك من يلف على حافة الفناء مميزاً بين ذاته وبين غيرها من نوت ، لكن من يقول « انا » ليس في نظر اهل الحق بمتصوف صادق . لان كمال امره وبهجه وسعاده لا تتم عندهم الا في الفناء في المحبوب . وقد يكون هذا المحبوب الله وقد يكون غير الله (كما هو الحال بالنسبة للجوس في المسيحية او اللبراهما عند اليهود) . المهم هو ان اهل الحق يذهبون الى ان كمال الصوفي لا يتم الا بفنائه ويقائه في معشوقه بحيث لا يشعر البتة بذاته . بل ان الشعور بالذات من الامور التي ان وقف عندها المرء لما صح ان يلقب بالصوفي البتة .

٩ - ثم ان الصوفية وقد امنوا بالقضاء والقدر وانهم انما يفلتون في الحقيقة المطلقة او الذات الخالدة انما هم في نفس الوقت يشعرون بالامن والطمانينة او ان شئت فقل انهم لا يكتوثون بما يعتقدون انه الى زوال . لان رايهم ان الدنيا الى نهاية محققة وان الانسان فيها ضيق وعسا قريب سيرحل . وهذه الدار في رايه دار امتحان وبلاء . ولهذا فان على الانسان ان يسعى الى ما هو باق خالد . ولذلك نحد ان الصوفي الحق لا يهتم بمال او ولد او صاحب . كما انه لا يسعى لارضاء الحكام ولا يفضي بطشهم ولا يهسه رضاهم عنه او غضبيهم منه . ان يسعى الصوفي محبة خالصة لله فحسب بقصد الفناء فيه والتقرب منه ورضاه عنه ونحبه لمحبة الواحد وبحبه جل شانه له .

١٠ - وعلى ضوء ما سبق نستطيع ان نقول ان المتصوفة رغم تباين مذاهبهم واعتقاداتهم فانهم بلا شك معتقدون ومتفقون على الوحدة المطلقة . نشرح ذلك بالقول : ان المذاهب الصوفية متعددة متباينة : فهناك من يقول بالوحدة الوجودية اي بالوجود الواحد الحي لكن بعضهم يذهب الى القول بان الواحد الحق قد حل قلوبهم . وبعضهم الاخر يرى انه هو الذي قد حل في الواحد . وهناك من ينطق بغير وحدة الوجود مثبتا الاثنينية والقصد اولئك الذين يميزون بين الذات المطلقة وبين ذواتهم الفردية .

نقول : رغم أن أهل الحق مختلفون إلا أنهم في النهاية متفقون على أن شئ واحد حقا وأن كل ما عداه باطل . وأن الكمال البشري إنما يقاس بمدى القرب من الواحد الحق أو البعد منه . العالم كله مكون من جوهر ونعوض . الجوهر هو الأساس وما عداه فاعراض وأحوال زائلة . ومن هنا فإن الصوفية يرفضون تعدد الحقائق أو تعدد الأهداف . الحقيقة واحدة والهدف واحد وهذه الاعراض لا يقبلها أو يجعلها هدفا له إلا أولئك الذين ضلوا الطريق وابتعدوا عن الحق فزاغوا . ونحن نعلم أن هناك رجالا أثروا طريق التصوف على أن يكونوا ملوكا كما هو الحال مثلا مع إبراهيم بن آدم .

١١ - وأخيرا فإن السمة العامة التي يتسم بها الصوفية هي السمو الخلقي الذي يريد الحق لذاته لا لشيء سواه . وقد أثرنا إلى أن ما يستأن به الصوفي هو أنه لا يخشى سلطة سياسية أو سلطة اجتماعية وأنه لا يكتب ولا يفش ولا يخدع ولا ينافق . وأنه يجاهد نفسه ويخضع رغباته ويموله ويرشدهما لما هو أرفع شأنًا . وفي رأينا أن أسمى آيات الفعل الخلقي هو الصادر عن أناس هم بهذه الصفات .

إن قضية الحب التي استولت على قلب الصوفي واستغرق فيها تجعله يؤثر كل شيء على نفسه لأن الحب أولا وأخيرا إثارة ويدل وتضحية . وفي هذه التضحية تتبع الأخلاق التي تعامل الآخرين من متعلق الحب والتضحية . هذا الحب من شأنه أن يجعل الصوفي زاهدا فيما في أيدي الناس غير حاد على أحد منهم أو متمتعا أن يكون نصيبه كنصيبهم من هذه المتع . وهنا نجد المحاسب يقول : إن المحبة « ميلك إلى الشيء بكليته ثم أثارك له على نفسك وروحك وسالك وسواك » له سرا وجهرا ، ثم علمك تقصيرك في حبه » .

هذا الحب الذي ملأ قلب الصوفي وتلك المشاهدة التي عاينها تجعل قلبه آمنا مطمئنا بمن شغله غير راهب أو خائف أحدًا من الناس . وعن جهة أخرى فإن هذه المحبة تحصن الصوفي من عدوى الغرور والكبر والنفاق

وغيرها لأنه أن فعلهما فعل فاعله يدرك أن ذلك كله لا يتم إلا بخالقه . لأنه نفسه عاجز لا يستطيع أن يجلب لنفسه نفعا أو ينفع عنها ضررا . أن من شأن المحبة أن تجعل الصوفى يقارن بين نفسه وبين محبوبه : بين المخلوق وبين الخالق بين الكامل وبين الناقص ، بين المحبوب وبين الحبيب ، وبين اللامتناهى وبين المحدود المتناهى . . . من هذه المقارنة يدرك الصوفى أنه لا ينبغي أن يمشى فى الأرض مرحا لأنه لن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولا . لهذا نجد أن الفواضل أمر أساسى فى الأخلاق الصوفية « . وكما يؤثر الصوفى الله على نفسه وما لله من حقوق على ما لنفسه كذلك يؤثر على نفسه غيره من الناس ويضحى بحقوقه من أجلهم ما دلم فى ذلك مرضاة لربه . يحكى أن النورى والرقام وأخوين اتهموا بالزندقة وحكم الخليفة بقتلهم . فلما دنا السيف من الرقام تقدم النورى وطلب من الجلاد أن يكون دوره أولا فتعجب الحاضرون ، فقال : أنه أراد أن يؤثر صاحبه على نفسه ببعض لحظات بقيت له . ويحكى عن النورى أيضا أنه سمع يوما يناجى ربه ويقول « ربى قد سبق فى علمك القديم وأرادت أن تعذب عبادك الذين خلقتهم فإذا اقتضت أرايتك أن تملا جهنم من الناس فاسلأها بى ونحى . . . ومن أجل محبة الله أحب الصوفى كل شيء لأن الأشياء آثار المحبوب ومجاليه . بل اعتبروا محبة الخلق قنطرة يعبر عليها المسالك الى محبة الله . واشترط بعضهم أن يكون للمريد سابقة عهد بحب انساني لأن من لا عهد له بحب انساني لا يستطيع أن يرقى درجة واحدة فى سلم الحب الالهى . وهذا نزعة نجد لها صدق قويا عند أصحاب وحدة الوجود (١) .

ويعد : فانه ينبغي علينا أن نقرر هنا أن هذه السمات العامة أو أن نشتم الخصائص المشتركة التى تعم أهل الحق إنما هى كذلك فى مرحلة النضج الصوفى أن صح التعبير . أما فيما يتعلق بالصوفى فى مهبه وفى سعيه نحو « الطريق » فقد يتصف ببعض هذه الخصائص وقد لا يتصف بها . بعبارة أخرى : أن هذه الصفات التى نذكرها تنطبق على حالات

(١) التصوف الثورة الروحية ص ١٤١ .

التصوف وقد بلغت منتهى أمرها ، أما السالكون والمريدون وغيرهم من السائرين على ضرب التصوف فانهم قد يتصفون ببعض هذه الخصائص لكنهم لا يتصفون بها كلها •

يقول الغزالي : « حكم الصوفي أن يكون الفقر زينته والصبر حليته والرضى مطيته والتوكل شاتيه ، والله عز وجل وحده حسبه يستعمل جوارحه في الطاعات والطمع الشهوات والزهد في الدنيا والتورع عن جميع حظوظ النفس وأن لا يكون له رغبة في الدنيا البتة ، فإن كان ولا بد فلاتجاوز رغبته كفايته ويكون صافي القلب من الانس ولها يحب ربه قاراً الى الله تعالى يسره ياربي اليه كل شيء ويانس به وهو لا يايئ الى شيء ائ لايركن الى شيء ولا يانس بشيء سوى معبوده اخذاً بالاولى والاهم والأحوط في دينه ، مؤثراً الله على كل شيء (١) »

والآن علينا أن نتحدث عن نشأة التصوف الاسلامي بادئين في البحث عن اصل هذه الكلمة ومتى نشأت وهل نشأتها ترد الى عوامل اسلامية ومصطلحات عربية أم ترد الى عوامل خارجية وكلمات اجنبية ؟

٥ - اصل كلمة تصوف :

من الصعوبات التي تواجه الباحث هنا في تحديده للفظ « تصوف » و « صوفية » وبحته عن الأصل الذي نشأ عنه هذا المصطلح أو ذاك تضارب الآراء وتناقضها في هذا الموضوع • ذلك أن التصوف الاسلامي كظاهرة انسانية تأثر وأثر ، أفاد من الثقافات السابقة عليه وأثر فيمن جاء بعده من متصوفة وعلماء لاهوت • وهذا التأثير والتأثر يضاف اليه بطبيعة الحال عنصر اسمي وهو الدين الاسلامي نفسه • ومن هنا فإن القائلين بأن التصوف كمصطلح يرد الى عوامل اسلامية خالصة هم القائلون بأن التصوف الاسلامي مدين بوجوده كله للإسلام • أما القائلون بأنه يرد الى

(١) الغزالي : روضة الطالبين ص ٢٧ •

ثقافات احدثية فانهم يجعلون لهذا المصطلح « تصوف » اصلا اجنبيا ومن ثم يجعلونه مشتقا من الكلمة اليونانية « سوفيا » « كما سنرى » فتعدد الآراء الخاصة بمصادر التصوف الاسلامي قد انعكست اكثر ما انعكست على تحديد المصطلح ذاته .

اما عن الكلمة « تصوف » فنستطيع ان نقول ان هذا المصطلح لم يعرف في عهد الرسول وان كان هناك اراء صارت نتج عنها هذا المصطلح كما سنرى . ففي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم غلب على المسلمين الزهد والورع والتقوى . وقد سعوا جاهدين ان ينفذوا تعاليم الدين كما ذكرها لهم رسولهم . ولقد كان من رافق الرسول واتباع تعاليمه وسار على عقيدته في غير حاجة الى ان يطلق عليه اسم يتميز به عن غيره من المسلمين فكان يكفي ان يقال عليه « الصاحب » وعلى الجماعة من رفاق الرسول « الصحابة » وهم اولئك الذين شرفوا بصحبة الرسول .

ثم بعد ان مات هؤلاء الصحابة تركوا جيلا آخر خلفهم سمي جيل التابعين . ثم جاءت بعد جيل التابعين طائفة من الناس اختلفت بالزهد والعبادة والبعد عن الناس ترك شئون الدنيا والارتباط بالآخرة وما تتطلبه من سلوك عملي وهؤلاء سموهم « الزهاد » او « العباد » (١) .

ولقد كان الزهد والعبادة كما سنرى سلوكا عمليا أولا وقبل كل شيء . ولم يكن اطارا نظريا او فكرا خالصا . ذلك ان الدين الاسلامي دين عمل . دين يحارب الرهبة والاستسلام واليأس ، يحارب الكسل والتراكل . لقد دعى الدين الاسلامي الناس الى الوحدةانية . وهذه الوحدةانية تتطلب الى جانب الايمان بالله واحد الايمان بسائر التعاليم التي اتي بها القرآن . فعلى المؤمن الحق ان لا يكذب ولا يفش وان لا يخدع ولا يتناقض وان لا يسرق ولا يجعل كل همه الدنيا وما فيها .

(١) راجع : قاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ص ٣٢ ترجمة صادق نشأت . مراجعة د . احمد ناجي القيسي ، د . محمد مصطفى حلمي النهضة العربية سنة ١٩٧٠ .

كذلك نجد أن الدين الاسلامي من جهة أخرى قد عظم الحكمة والامانة والرافة والعفة والخلق الحسن وغيرها من صفات حض عليها الاسلام . ثم انه من جهة ثالثة وعد وتوعد ورغب ورهب . فمن يعمل صالحا يدخل الجنة ومن يعص الله يندفع به الى الدرك الاسفل من النار . ولهذا فقد سعوا نحو كل ما من شأنه ان يقربهم من الجنة ويبعدهم عن النار . ومن هنا نرى بعضهم وقد زهد في الملبس والمأكل والسكن لحرصه الكامل على ان يكون من الفائزين . وابتداء من القرن الثالث الهجري بدأ الزهد يتطور الى التصوف وأصبح التصوف ابنا شرعيا للزهد الذي ظل طوال القرنين الاول والثاني في الغالب . وبعد أن كان الزهاد يكتفون بالسلوك العملي بدأ الصوفية - الى جانب ذلك - في الكتابة ، واخذ الاطار النظري يقف جنباً الى جنب مع السلوك العملي . وبدأت حركات التأليف في التصوف تخرج الى حيز الوجود ومن ثم بات متداولاً كلمة « التصوف » و « الصوفية » كإلغاط لها دلالتها .

ذهب الكلاباذي - في معرض بيانه لم سميت الصوفية صوفية الى عدة آراء فقال : قالت طائفة ، انما سميت الصوفية صوفية لصفاء اسرارها ونقاء اثارها .

وقال بشر بن الحارث : « الصوفي من صفا قلبه لله » وقال بعضهم : الصوفي من صفت لله معاملته ، فصفت له من الله عز وجل كرامته . وقال قوم انما سموا صوفية لانهم في الصف الاول بين يدي الله جل وعز يرتفع همهم اليه واقبالهم عليه ، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه . وقال قوم انما سموا صوفية لقرب اوصافهم من اوصاف اهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال قوم انما سموا صوفية ليسمهم الصوف (١) .

(١) أبو بكر محمد الكلاباذي : التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٢٨
٢٩ تحقيق : محمود أمين التواوي ط ١ سنة ١٩٦٩ - مكتبة الكليات
الازهرية وراجع كذلك نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٦٦
=

ولقد حاول الامام القشيري في رسالته التي تحمل اسمه (الرسالة القشيرية) ان يوضح الاصل الاشتقاقي لكلمة التصوف فقال : « خرج الرسول يوما فقال : ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر فالبوت اليوم تحفة لكل مسلم » ثم يحلل القشيري هذا اللفظ فيقول : ان هذه التسمية قد غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفي والمجاعة المتصوفة ، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس واشتقاق ، وفي رأيه ان هذا اللفظ بمثابة لقب ، فحسب اختصاص به جماعة معينة ثم يضيف « فاما قول من قال بانه من التصوف ، وتصوف اذا ليس الصوف كما يقال تقمص اذا لبس القميص فذاك وجه » ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ، ومن قال انهم منسوبون الى صفة مسجد رسول الله (ص) فالنسبة الى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي (يلاحظ ان اهل الصفة هم جماعة من الزهاد والقراء الفرياء من المهاجرين وكانوا فيما يقرب سبعين شخصا ولاته لم يكن لهم مسكن اى مال اى ولد فقد سكنوا في صفة المسجد النبوي) .

ومن قال انه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة . وقول من قال انه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الاول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى ، فالعنى صحيح ولكن اللفظ لا تقتضى هذه النسبة الى الصف (١) .

من هذا النص يتضح ان اصل الكلمة غير معروف بعد . فلقد ناقش القشيري هنا عدة احتمالات سعى من خلالها الى رفض بعضها وتجويد

ومابعدها . ترجمة د . أبو العلا عفيفي - القاهرة سنة ١٩٦٩م وراجع د . عبد الرحمن بدوي في كتابه : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٥ - ١٤ وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ .
(١) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٢٦ نشرة محمد علي صبيح (بدون تاريخ) وراجع ايضا ابن الجوزي في كتابه « تلييس ابليس » ص ١٥٦ - ١٥٧ دار الطباعة المنيرية بالقاهرة (بدون تاريخ) .

البعض الآخر ، وهو ينتهى الى حد هذا الاسم لمقبسا فحسب يتميز به
السالكون طريقا خاصا الى الله .

أما « ابن الجوزى » فقد ذهب فى هذا الصدد الى القول : وهؤلاء
القوم انما قعدوا فى المسجد ضرورة ، و انما اكلوا من الصدقة ضرورة ،
فكلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا ، ونسبة
الصوفى الى اهل الصفة غلط لانه لو كان كذلك لقليل صفى ، وقد ذهب الى
انه من الصوفائه وهى بقلة رهزاء قصيرة ، فنسبوا اليها لاجتزائهم
بنبات الصحراء . وهذا ايضا غلط ؛ لانه لو نسبوا اليها لقل صوفائى .
وقال آخرون : هو منسوب الى صوفه اللقا ، وهى الشعرات النابتة فى مؤخره
كان الصوفى عطف به الى الحق وصرفه عن الخلق . وقال آخرون : بل
هو منسوب الى الصوف ، وهذا يحتمل والصحيح الأول « (١) » .

على ان هناك من علل اللفظ بأن ربطه بالفلسفة ففسال ان التسمية
ترجع الى الاصل اليونانى للكلمة « سوفيا » التى هى « الحكمة » ونحن
نعلم ان كلمة فلسفة تنقسم الى : Philo أى محبة و Sophia أى
الحكمة ، فلقد انفرد البيرونى (+ ٤٤٠هـ) من بين الكتاب العرب
يقوله : ان هناك صلة بين اسم الصوفى والكلمة اليونانية « سوفيا » وأخذ
بهذا الرأى الاستاذ « جوزيف فون هامر » الذى يقول : ان كلمة صوفى
ماخوذة من كلمة Gymno Sophist ومعناها الحكيم العارى : وهو لفظ
يونانى أطلقه اليونان على بعض حكماء الهندود القدماء الذين اشتهروا
بحياة التأمل والمباداة (٢) .

ولقد أنكر « أوليرى Oleary » بشدة مثل هذا الرأى مرجحا نسبة
التصوف الى الصوف الامر الذى رفضه كما ذكرنا الآن الامام القشبرى .

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٥٧ - دار الطباعة المنيرية
بالقاهرة (بدون تاريخ) وراجع كذلك الكلاباذى ' التعرف لمذهب اهل
التصوف ص ٢٩ - ٣٠ .
(٢) التصوف الثورة الروحية ص ٣٤ .

قال أوليرى : « تشلق كلمة الصوفى من الصوف . ولهذا يقصد بها لايس الصوف . فتدل على شخص احتار أن يلبس أبسط أنواع الثياب ويتجنب كل نوع من الرفاهية أو العناية بالمظهر ، والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح هكذا يقول أوليرى هو أن الفرس يستعملون فى مقابل هذه الكلمة لفظ « باشمينابوس Pashminapush » ومنها لايس الصوف . تم يضيف : أن الكتاب العرب ينظرون فى التصوف الى هذه الكلمة نظره تنسم بالخطأ الشائع فيعتبرونها مشتقة من الصفاء . وبهذا يجعلون معناها قريبا الى معنى كلمة « المنظر Puritan » ومما هو أوغل من ذلك فى الخطأ أن بعض الكتاب الغربيين افترضوا أن هذه التسمية ترجمة للكلمة الاغريقية Sophos (١) .

ومما يرتبط بجعل كلمة « التصوف » مشتقة من الصوف هو ما حكي من أن أول شخص وقف نفسه كلية لخدمة الله رجل كان يجاور الكعبه اسمه « صوفة » وكان اسمه الحقيقى « غوث بن مر » . ولقد راقى هذه التسمية فيما بينو الزهاد والعبياد . فاطلق عليهم ، أو ان شئت اطلقوا على أنفسهم ، اسم « المتصوفة » . على أن هذه التسمية ترجع الى كلمة صوف . لان « أم غوث بن مر » نذرت أن عاش لها ولد لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ريط الكعبة ففعل له صوفة ولولده من بعده .

غير أن هذا الرأى مرفوض . فقد ذهب بعض الباحثين الى أن كلمة « صوفى » لم تظهر الا فى أواخر القرن الثالث الهجرى بمدينة الكوفة . وذهب هذا الفريق من الباحثين الى أن جابر بن حيان (+ ١٦٠هـ) وأبو هاشم الصوفى كانا أول من أطلق عليهما هذا اللفظ . لأنه ان من أوائل المدارس التى عرفت فى فجر التصوف الاسلامى كانت فى مدبنتى البصرة والكوفة .

أما ابن خلدون فقد قال فى هذا : أن التصوف من العلوم الشرعية

(١) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٩٠ . ترجمة د . تمام حسان . عالم الكتب بدون تاريخ .

الحادثة في الملة • وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والأعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة • وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف • فلما قضا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة (١) •

وعلى ضوء ذلك فأننا لن نستطيع أن نبت برأي قاطع في الاشتقاق اللغوي لكلمة المتصوف • فنحن لا نستطيع أن نجزم بأن هذه الكلمة ترجع إلى الصوف أو الصفاء أو الصف أم إلى الكلمة اليونانية « سوفيا » وإذا كان الأمر كذلك فإن علينا أن نوجه بحثنا نحو هدف آخر هو أساس التصوف ذاته •

نحن نعلم أن أساس الفلسفة العقل وأن أساس علم الكلام الدين • أي أن نقطة انطلاق الفلسفة العقل ونقطة انطلاق علم الكلام النص الديني • وهنا نقرر أن نقطة انطلاق الصوفي « القلب » (الوجدان - الحدس - عين البصيرة - الذوق - الإلهام ... الخ) بما في ذلك تزيينه ومجاهدته • ذلك أن البرهان والدليل لأمجال لهما هنا كما أن الحس أيضا لا ينبغي له أن يقتحم ميدانا غير ميدانه • ذلك أن ميدانه المصنوعات التي لا وجود لها هنا • وفي هذا يذكر الإمام الغزالي أن طريق الصوفية مبين طريق النظر من أهل العلم ، من حيث أن الصوفية لا يهتمون بتحصيل العلوم أو دراستها لأن رأيهم أن الطريق إلى معرفة الله هو « تقديم المجاهدة بمحو الصفات النهمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى » ومهما حصل تلك فاضت عليه الرحمة والكشف له سر المكنوت وظهرت

(١) ابن خلدون المقدمة ص ١٠٦ ج ٣ لجنة البيان العربي سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م تحقيق د. علي عبد الواحد وأفي •

له الحقائق وليس عليه الا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار النية مع الارادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة . وهم في هذا انما يمثلون بالانبياء والاولياء الذين انكسبت لهم الامور - هكذا يقول الصوفي - وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالتعليم بل بالزهد في الدنيا والاعراض والتبري عن علاقتها . . . فمن كان لله كان الله له (١) .

ومن هنا نفهم قول ابن خلدون : ان هذه المجاهدة التي يقوم بها الصوفية وما يتبعها من خلوة وذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من امر الله ، ليس لصاحب الحس ادراك شيء منها . والروح من تلك العوالم ، ثم يضيف : ان الروح اذا رجع عن الحس انظاها الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت احوال الروح وغلب سلطانه وتجد نشوه واعان على ذلك الذكر . فانه كالغذاء لتغذية الروح . ولا يزال في نمو وتزايد الى ان يصير شهودا بعد ان كان طمسا وتكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والمعلوم اللدنية والفتح الالهي وتقرب ذاته في تحلق حقيقتها من الاق الاعلى افق الملائكة ، فاذا كان اهل الحق مختصين بسلوك معين اضمحوا كذلك مختصين بمصدر خاص يدركون منه علمهم . هذا المصدر هو النفس البشرية .

ذلك ان الادراك البشري أو ان شئت المعرفة البشرية (التي هي بلا شك ميزة الانسان) نوعان : منها ما هو خاص بالعلوم والمعارف واليقين والظن والشك والوهم وهذه خاصة بالمصدرين الحسي والعقلي . ومنها ما هو خاص بانوارك الاحوال القائمة بالانسان من فرح وحزن وقبح وبسط ورضا وغضب وصبر وشكر وهذه تدرك بالذوق والحدس الصوفي الذي يعتمد اساسا على النفس المتطهرة . ولذلك نجد ان الصوفي يجتهد في التحقق

(١) الغزالي : ميزان العمل ص ٤٠ - مكتبة الجندي بالقاهرة
(بدون تاريخ) .

بالفضائل الشرعية والاحوال والاخلاق والاحساسات والمواطف النبيلة بحيث تكون صفات روحية له وتظهر آثارها عليه في ذاته وفي أفعاله .
 والصوفي المرشد جدير بالنفس وبصفاتهما وبالإخلاق حميدها وذميمةها وبالمطريقة السيكولوجية والعملية لتربية الاخلاق الكريمة وإزالة الاخلاق الذميمة وذلك كله على أساس متين جداً من المعرفة بالنفس وملكانها وغرائزها وكيفية تربية الفضائل الدينية الشرعية والانسانية الاجتماعية ولذلك فلا يجب إذا قلنا أن التصوف علم اخلاق وعلم نفس في وقت واحد .

٦ - الفيلسوف والصوفي :

فإذا أردنا أن نعرف الفرق بين كل من الفيلسوف والمتكلم من جهة وبين الصوفي من جهة أخرى في موضوع كمعرفة الله وإدراكه مثلاً لقلنا : أن المتصوف رجل وقف على طريقة علماء الكلام كما أنه أدرك الفلاسفة وعرف أغوارها ووقف على أن هؤلاء هؤلاء قد يستدلون من الصنع على الصانع وما يستتبع ذلك من أدراكه للمصفات الالهية . غير أن المتصوف لا يقتنع بهذه الأدلة ولا تشفي عقله ولا تروى ظمأه . أن له معرفة من نوع خاص . أنه يطلب أدراك الله مباشرة من طريق الله ذاته . فلو لا ربي هكذا يقول الصوفي - ما عرفت ربي ، ولقد عرفت ربي من طريق ربي . وهذا راجع بطبيعة الحال إلى إزالة حجب الحس عن عين الروح . أن الصوفية يعتقدون أن الاستدلال من الصنع على الصانع يجعل الطريق إلى معرفة الله ضيقاً . بل أنه قد يؤدي أحياناً إلى إنكار وجود الله .

أضف إلى ذلك أن طرق المتكلمين والفلاسفة حتى وإن أدت إلى معرفة الله فأنها لا تؤدي إلى المعرفة الكاملة والحقة به سبحانه لسبب بسيط للغاية - وهو أن الخالق أعظم من المخلوق وأنه منزّه عن صفات المخلوقات . لقد كان رأى الصوفية في هذا هو أن العقل وإن كان قادراً على الاستدلال من هذا العالم على الله الحكيم فإنه لا يستطيع أن يحيط بكنهه جل شانه ، وليس فيه المفهوم الذي يمكن بواسطته ومن خلاله إدراك

هذا الصانع • وعلى هذا فإن خير طريق لمعرفة الله إنما تكمن فى معرفته وإدراكه إدراكاً مباشراً • ذلك أن كل التصورات والمفاهيم التى لدى العقل البشرى إنما تعتمد فى أساسها على المحسوسات • ولما كان الله لا شبيه ولا ند ولا متيسل له وإن ما خطر ببالنا فإنه سبحانه بخلاف ذلك وجب على العقل والحس أن يفهما المجال لتقوم البصيرة ويقوم الحدس الصوفى بدورهما فى أدراك الذات الإلهية مباشرة •

أن الفلاسفة والمتكلمين يعتمدون إما على الحس وأما على العقل فى أدراكهم لعلومهم • وقد يعتمدون على الحس والعقل معا • صحيح أن عقل الفيلسوف عقل خال من أية أحكام مسبقة يعكس عقل المتكلم الذى هو عقل مؤمن •• لكن ذلك لا يعنى أنهما يلجآن إلى غير الحس والعقل لإدراك ما يدركون • أما الصوفى ففى رأيه أن ثمة ملكة أخرى لها القدرة على الفهم والإدراك والاحاطة ••• وهذه الملكة هى القلب أو البصيرة أو الإلهام • وعند الصوفى أن تحديد وسائل المعرفة الانسانية وحصرها فى مصدرى الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية فى الإنسان التى تعد البصيرة جوهرها • ولهذا ، وجب أن نلتزم معنى التصوف فى حياة الصوفية لا فى منطقهم فى ذلك القيس الإلهى الذى يثير صدورهم وفى ذلك الشهود الذى يتحدثون عنه والمعرفة التى يتذوقونها : لا أقول التى يدركونها عقلاً أو التى يستطيعون التعبير عنها ، فإن الإدراك العقلى والقدرة على التعبير من أعمال العقل • ونحن بازاء أمور فوق طور العقل ••• فى الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفى الحقيقة الوجودية فى ذاتها ، كما يعرف صلتها بها ، لأنه يحمل قبساً من نورها فى قلبه ، وشبيه الشيء منجذب إليه والفرع دائم الحنين إلى أصله وبينما يهيم الفيلسوف فى ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة ••• وبينما يظل الأول يدور فى دائرته المغلقة يناقش ويجادل ، ويمترض ويفترض ولا يصل – أن وصل – إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضه لا تتصل بنفسه بصلة ، يحيا الثانى حياة روحية خسية يشعر

فيها بالمعاداة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل
اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها . وهنا ينطق بلغته الخاصة محاولا
التعبير عما في نفسه وإن كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز الحائر
والأسلوب الغامض الذي لا يفهمه إلا من تذوق أحواله (١) .

قال الكلّاباذي لقد « أجمعوا (أي الصوفية) على أن الدليل على الله
هو الله وحده . وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل
لأنه محدث والمحدث لا يدل الأعلى مثله .

قال رجل للنوري : ما الدليل على الله ؟

قال : الله .

قال : فما العقل ؟

قال : العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله .

وقال ابن عطاء : العقل آلة للمعبودية لا للإشراف على الزهوبية .

وقال غيره : العقل يحوّل حصول الكون ، فإذا نظرنا إلى المكون

ناب .

وقال أبو بكر الصعطي : من لحقته العقول فهو مقدور إلا من جهة

الاثبات . ولولا أنه تعرف إليها بالإلطف لما أدركته من جهة الإثبات .

وقال بعض الكبار : لا يعرفه إلا من تعرف إليه . ولا يوحد إلا من

توحد له . ولا يؤمن به إلا من اصطلمه لنفسه (من تعرف إليه أي تعرف

الله إليه ، ومن توحد له سبحانه أي آراه الله سبحانه أنه واحد جل

شأنه) .

وقال ابن عطاء : تعرف إلى العامة بخلقه لقوله : « أفلا ينظرون إلى

الإنبل كيف خلقت » (الغاشية ١٧) . وإلى الخاصة بكلامه وصفاته لقوله

(١) أبو العلا حفيظي : التصوف الشورى الروحية في الإسلام ص

ص ١٦ - ١٧ دار المعارف ط ١ سنة ١٩٦٣ .

« أفلا يتدبرون القرآن » (النساء ٨٤) ٠٠٠٠ وإلى الأنبياء بنفسه كما قال
« وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » (الزورى ٥٢) وكذلك « ألم تر إلى
ربك كيف مد الظل » (الفرقان ٤٧) »

وقال بعضهم : ان الله تعالى عرفنا بنفسه ، ودلنا على معرفة نفسه
بنفسه ، فقام شاهد المعرفة من المعرفة بصدق تعريف المعارف بها (أى أن
المعرفة لم يكن لها سبب ، غير أن الله تعالى عرف المعارف ، فعرف
بتعريفه) »

قال أبو بكر السبكي . لما خلق الله العقل ، قال له من أنا ؟ فسكت .
فكلمه بنور الوجدانية ، ففتح عينيه ، فقال : أنت الله لا اله الا انت . فلم
يكن للعقل أن يعرف الله الا بالعلم (١) »

معنى هذا أن راسمال الفيلسوف أن صبح التعبير عقله أما راسمال
الصوفى فقلبه . أحدهما وهو الصوفى يقنى فى موضوع معرفته أما الآخر
فانه يميز دائماً بين المدرك والمدرك . ثم ان الصوفى لا يعترف بمنطق
العقل بينما الفيلسوف لا يعترف بأحكام القلب . الفيلسوف يرفع من شأن
شأن العقل على حساب العاطفة القلبية بينما الصوفى يرفع من شأن
العاطفة (أو الإرادة) على حساب العقل ، لان العقل عنده حجاب يحجب
القلب عن معاينة الله ومشاهدته . ثم ان الحقيقة عند الفيلسوف
موضوعية يمكن لأى فرد أن يدركها وان يعبر عنها وان يستدل عليها ، أما
الصوفى فعنده نجد أن الحقيقة شخصية ذاتية لا يمكن التعبير عنها أو
نقلها إلى الآخرين لانها تعتمد على تجربة شخصية حية لا يمكن أن تنتقل
إلى الآخرين . ثم ان الفيلسوف يجعل بحثه فى الالهيات قرعاً من فروع
أبحاثه المتعددة أما الصوفى فان الالهوية عنده كل ما فى الأمر : وهى
حياته كلها وبدونها يفقد هذه الحياة . ولهذا فان الصوفى مؤمن بموضوعه
يسعى إلى التوحد معه رافضاً كل ما عداه ، أما الفيلسوف فقد يبرهن

(١) الكلاباذى ص ٧٨ - ٨١ .

على موضوع معين دون أن يجعل للبرهان هذا دخلا في حياته • بعبارة أوضح فإن معرفة الفيلسوف معرفة نظرية ، أما معرفة الصوفي فهي معرفة عملية تتجلى عليه في كل خطوة يخطوها •

وأخيرا فأننا نجد - فيما يتعلق بعلماء الكلام - أن الصلة بين الإنسان والله ، صلة عبد بمعبود صلة ثواب وعقاب الأمر الذي يحدد سلوك المتكلم طمعا في هذا وخوفا من ذاك ، أما الصلة التي يصبورها لنا الصوفية فليست كذلك • أنها صلة عاشق بمعشوق صلة حبيب بحبيب حتى وإن لم يزل من محبوبه هذا شيئا لأنه حب خالص لا يقصد الحبيب من ورائه نفعا من المحبوب أو دفع أذى عنه • بعبارة أخرى أن الحب الإلهي هنا والطاعة الإلهية غاية في حد ذاتها وليست وسيلة لأمر آخر بينما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين وسيلة لدخول الجنة والهروب من النار ومن ثم فإن العبادة هنا وسيلة وليست غاية •

هنا نستطيع أن نقرر أن التوحيد عند المتكلمين إنما يعتمد على النص في المقام الأول ، لأن المتكلمين مهتما باختلافوا فيما بينهم إلا أن ما يجمعهم هو أنهم مؤمنون يريدون أن يعقلوا ما يؤمنون به • وكل فريق منهم يسعى إلى إيمانه ويدافع عنه من داخل النص الديني كما يفهمه ويتصوره • أما التوحيد عند الفلاسفة فإنه توحيد يعتمد كلية على العقل بحيث إذا كان ثمة آيات تخاطب العقل بالنسبة لقضية التوحيد أدرجها الفيلسوف في جملة أدلته على الوجدانية وكلها أدلة تنظر في إطار النظر والبرهان • ولذلك نجد أن الفيلسوف يعقل أولا ثم يؤمن تانيا بعكس المتكلم • أما الصوفي فإن توحيده يعتمد على الذوق ، على المعرفة والشهود الذي لا يرى في الوجود كله إلا الله • وهو وإن شهد بوجود موجودات أخرى فأنما يشهد بها من حيث أن الذات الإلهية تتجلى من خلالها ومن حيث أن هذه الموجودات تدل على عظمة الله وقدرته • ونادرا ما يتخذ الصوفي الموجودات دليلا على وجود الله لأن الصوفي يسعى إلى تخطي مرحلة الاستدلال هذه إلى مرحلة المعاينة والمشاهدة والفتناء لكي يبقى

هناك ٠٠ ونحن نعلم أن الصوفية تمر بدرجات متباينة من التوحيد : تبدأ بتوحيد الله من خلال أفعاله وصفاته ثم تمر بتوحيده سبحانه من خلال مشاهدته موجوداته حيث تدرك الذات بأدراك الموجودات ، ثم تنتهي إلى وحدة الوجود حيث لا يرى الصوفي إلا وجوداً واحداً حقاً هو الوجود الإلهي .

أن غاية ما يصل العقل إليه في مسألة الألوهية هو أن يقر وجود موجود مطلق منزّه عن صفات المحدثات هو مبدأ المبدأ وعلّة الوجود . ولكن هذا الالّه لا يدبر الكون ويحفظه ويتصل بالإنسان ويحبه ويناجيه لأنه الّه موغل في التجرد والسلبية وليست له تلك الصفات الإيجابية التي تصل بينه وبين الخلق . هو مبدأ ميّافيزيقي وليس الهة على الحقيقة . وقد يخلع العقل على الله صفة إيجابية كصفة « الخير » على نحو ما فعل ابن سينا في فلسفته ولكن ليس لهذه الصفة من دلالة في نهاية التحليل إلا أنها « منح الوجود » ، وبهذا لم تزدد على أن وصفت الله بآته العلة الأولى أو المبدأ الأول في وجود العالم أو علة فيضان الوجود من المبدأ الأول كما يقول ابن سينا (١) .

وفضلاً عن هذا كله فإن الإدراك بالعقل ليس أدراكاً مباشراً وإنما هو استدلال يعتمد على مقدمات معينة بحيث توجد عدة وسائط بين العقل وبين موضوع معرفته حيث يضع العقل نسبة بين هذا وذاك . أما الإدراك بالقلب أو النسيح فإنه أدراك مباشر لا يعتمد على مقدمات أو وسائط . أنه يدرك النتيجة في المقدمة . ولهذا نجد أن المعرفة الذوقية تتم باتحاد المدرك مع موضوع أدراكه ، أما المعرفة العقلية فلا يتحد العقل مع موضوع معرفته بل يظل متميزاً عنه . ويترتب على ذلك أن المعرفة الذوقية تجريبية تحياها الذات وتخوضها وتقنى فيها كلية ، أما الإدراك العقلي فلا يتعدى كونه حكماً يصدره العقل بالوجود أو العدم ، بالنفي أو الإثبات ، على

(١) التصوف الثوري الروحية ص ٢٥٣ .

موضوع معرفته • ويستطيع من يتتبع خطوات العقل أن يصل الى نفس النتيجة • اما هناك في التصوف فان التجسرية لا يخبرها الا صاحبها وتتعدد نتيجة التجربة بتعدد السالكين المرئدين • فقد يرى فرد ما لا يراه غيره ، وكما قال الغزالي : فكان ما كان مما لمست اذكركه فظن خيبراً ولا تسأل عن الخبر •

الفصل الثاني

مصادر التصوف الاسلامى

١ - تمهيد :

علينا الآن وبعد ان القينا نظرة شاملة وموجزة على مفهوم التصوف وعلى الاشتقاق اللغوى لهذا التيار أن نبحث الآن عن مصدر التصوف الاسلامى وهل هذا التصوف يرد الى اصل خارجى أم أنه نابع فى حقيقته من الديانة الاسلامية أم أن الدين الاسلامى والثقافات الاجنبية قد ساعدت على خروج هذا التيار الى حيز الوجود الفعلى .

ولقد تعددت الآراء وتباينت بشأن مصدر التصوف الاسلامى . فذهب فريق من الباحثين الى أن هذا التصوف انما وجد تحت تأثير عوامل أجنبية ولا دخل للديانة الاسلامية فى نشأته ، وهذه العوامل قد تكون فارسية وقد تكون هندية وقد تكون يونانية . ولعل ما دفع هذا الفريق الى هذا الرأى ظهور بعض التيارات الصوفية القائلة بالحلول أو بوحدة الوجود فضلا عن بعض المعتقدات الصوفية الاخرى التى رأوا انها تتالف المعقيدة الاسلامية ، فما كان اسهل عليهم أن يربوا نشأة هذه التيارات فى البيئة الاسلامية الى عوامل غير اسلامية . أضف الى ذلك أن أصحاب هذا الرأى يستندون الى أن الدين الاسلامى قد حارب الرهبنة والعزلة عن الناس مبينا أن الدين الاسلامى فى جوهره دين عمل وليس دينا للتكاسل والرهبنة وأن الانسان عند المسلمين بما يعمل ، لان عمل الانسان سواء لنفسه ولأمته محسوب عليه . فكيف يمكن والحالة هذه أن يكون هذا الدين نفسه مصدراً لمثل هذه التيارات ؟

والى مثل هذا الرأى ذهب كثير من الباحثين أمثال جوبينو
Gobinea وفريدريش ديلتزش F. Delitzsch ورينان Renan
وجيغر Gel Ger وكوفمن D. Kaufman وجولدزير I. Goldziher
وبكر c. h. Becker ، واسين بلاثيوس A. Palacios ٠٠ الخ فقد ذهبوا
الى رد التصوف الإسلامى الى عناصر اجنبية : ايرانية او مسيحية او
هندية او يونانية ، ودعموا دعواهم بأمرين :

(ا) وجود شبه بين حركات الزهد والتصوف بين هذه التيارات
وبين كثير من رجال التصوف الإسلامى ٠ وساقوا امثلة كثيرة على ذلك
منها ما هو خاص بالمليس ، ومنها ما هو خاص بمحاسبة النفس ومنها
ما هو متعلق باستغراق النفس كلية فى الله ٠٠٠ الخ ٠

(ب) الأمر الثانى الذى من أجله نادى هؤلاء برد التصوف الإسلامى
الى عناصر اجنبية هو ما زعمه بعضهم من أن العرب كجئس سامى ليست
له القدرة على الخلق والابداع وتجاوز الجزء الى الكل ٠٠ الخ ومن
ثم فان مالدبيهم من تصوف ينبغى أن يرد الى اصول خارجية (١) ٠

وفى مقابل هذا التيار السابق نجد تياراً آخر يلقى اصحابه أن يكون
التصوف الإسلامى وليد عوامل اجنبية ، بل انه فى رأيهم نابع اساساً
من الدين الإسلامى نفسه (وعلى رأس هذا التيار نجد الصوفية أنفسهم)
واصحاب هذا الرأى يذهبون الى أن القرآن والسنة قد مهدا بالفعل لنشأة
التصوف من حيث أن لهجة الزهد والورع والتقوى والخشوع من بطش
الله كلها فى الحقيقة كان من السهولة بمكان أن يترجمها الصوفية - على
ضوء الجنة والنار ايضا - الى تعاليم اساسية اعتنقوها وداولوا نشرها

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الإسلامية فى المشرق الإسلامى ، الفصل
الثانى ، حيث قلدنا ودحضنا فكرة السامية هذه - القاهرة سنة ١٩٨٢ -
مكتبة الحرية ٠ وراجع د ٠ عبد الرحمن بدوى فى كتابه تاريخ التصوف
الإسلامى من ٢١ - ٤٣ ٠

القديمة للمتناظر التي قال بها البيروني ودارا شكوه من النظائر بين الأربنشاد أو الوبجا سوترا وبين مقائد الصوفية الأوائل ، وفي مقابل ذلك ، فانه من المحتمل أن تبين الدراسة النقدية للعمليات المادية لايقاع الذكر عند الطرق الصوفية الحديثة ... عن نفوذ بعض طرائق الزهد الهندوكية» (١) •

على أننا من جانبنا نرى أن القضية القائلة برد التصوف الاسلامي اما الى عوامل اجنبية كلية او عوامل داخلية كلية ... هذه القضية باطلة من اساسها لانها تستند فيما يبدو الى أن الجمع بين العاملين محال وأن الدين الاسلامي من هذه الجهة يناقض التراث الاجنبي كلية ، كما ان هذا التراث الاجنبي لا يتفق والدين الاسلامي ايضا •

نحن نرى أن الدين الاسلامي وأن كان ديننا جديدا فانه لم يكن هدمًا لـ لكل الديانات السابقة عليه ولا لكل الثقافات • ومن جهة أخرى فان الثقافات والديانات السابقة على الدين الاسلامي تتفق بدورها مع الاسلام في بعض المسائل وتختلف معه في البعض الآخر • بعبارة أخرى أن الاتفاق بين الدين الاسلامي وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا مطلقا كما ان الاختلاف ايضا بينه وبينها لم يكن اختلافا مطلقا • وهذا يعني أننا من انصار الرأي القائل أن التصوف الاسلامي وان كان راجعا الى عوامل اسلامية في المقام الاول الا أن ثمة عوامل أخرى غير اسلامية ساعدت على نشأته وقيامه في البيئة الاسلامية ذاتها • علينا هنا أن نضع نصب أعيننا أنه « ليس من الصواب - كما قال اقبال - أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما الى عوامل خارجة عنها ، فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فانه لا فكرة من الافكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس الا اذا كانت تمت اليهم بصلة • فاذا جاء عامل خارجي ايقظها

(١) عن د^و عهد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٤٧
— ٤٨ — وكالة المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ •

لكنه لا يخلقها خلقاً • وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف ذهبوا الى أن مرده الى هذا العامل الخارجى أو ذاك ونسوا ان اية ظاهرة عقلية وتطور عقلى فى امة لا يكون لها معنى ولا يفهمان الا على ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التى عاشت فيها هذه الامة قبل ظهور تلك الظاهرة (١) •

أن كل المنابع الاجنبية والمحلية أن صبح التعبير كما قال نفسر من الدارسين (٢) كلها مصادر للتصوف وكل مصدر منها يعد جزءاً للصلة التامة ولكن لا يعد أى واحد منها على حدة صلة تامة •

وحقيقة الامر أن التصوف طريقة مركبة معقدة وكانت لها مصادر متعددة ومختلفة ارتوت من ينابيع عديدة ، والصوفية أنفسهم كانوا واعين من حيث المذاق والسليقة • ولم يتقيدوا بقيد معين ، بحيث أنهم بمجرد أن كانوا يشاهدون امراً موافقاً لمقاييسهم وذوقهم يسارعون الى الأخذ به رغم أنه قد ينتمى الى مصدر غريب عنهم تماماً وكان قولهم فى هذا الصدد أن غصن الورد أينما ينبت فهو ورد •

على أنه ينبغي أن يلاحظ فى هذا الصدد ان المتصوفة وإن تأثروا بعناصر اجنبية الا أنهم لم يتركوا هذه العناصر على حالتها بل أنهم حاولوا تطويعها وادخالها وتأويلها تأويلاً اسلامياً بحثاً بحيث أضحت من الصعوبة بمكان الفصل بين العناصر الاسلامية وبين غير الاسلامية • ومعنى هذا أننا اذا كنا الآن بصدد الحديث عن مصادر اسلامية وغير اسلامية للتصوف الاسلامى فان هذا لايعنى تمييزاً حاسماً أو فاصلاً بين هذه المصادر أو أن هذا المصدر منفصل عن ذلك • ان رايانا هو أن المصادر التى سنأتى الآن على ذكرها (وهى مصادر اسلامية وغير اسلامية)

(١) د • أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٥٥ ط ١ دار المعارف بمصر •

(٢) د • قاسم غنى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٩٠ وما بعدها •

ساعدت على قيام التصوف الإسلامى • أن التصوف كما نشرنا قديم قدم البشرية وأنه مرتبط بوجود « الإنسان » ولهذا فإن هذه العوامل مجتمعة يكمل بعضها البعض الآخر • وما دامت الانسانية لا تخص هذا المجتمع أو ذلك فإن ما يرتبط بها أيضا ينبغي أن يكون عاما بينها • صحيح أن التصوف كما سنرى ، قد يرتبط بهذا المجتمع أو ذلك وقد يكون هذا العامل أشد تأثيرا بالنسبة لهذا المجتمع عن غيره من عوامل أخرى ••• صحيح كل هذا ، إلا أن الرأى الأخير هو أن التصوف موجود هنا وهناك وإن له منها خاصا وطبيعة خاصة وهذا خاصا • وفى رأينا أن العناصر الأجنبية لو لم تجد لدى الديانة الإسلامية مجالا خصبا لقيام التصوف لما صحت نشأته فى البيئة الإسلامية • كما أن الديانة الإسلامية بدورها لو لم تكن فيها البذور الأولى للتصوف لما نهض بتأثير التيارات الخارجية التى روتها ، أى أن العوامل الخارجية ما كان يوسعها أن تقيم « التصوف » بمفردها فى المجتمع الإسلامى •

ولقد حالف الصديق قول نيكلسون الذى ذكر فيه « أن هذه الحقيقة حقيقة تأثر التصوف الإسلامى بعناصر أجنبية ينبغى ألا تدفعنا الى أن نتطلب فى مثل هذه الأفكار أيضا حلا لجميع هذا الأمر الذى نحن بصدده أو أن نجعل الصوفية هى نفس العناصر الغربية التى تشربتها وتمثلتها خلال عهد نموها » • ويستطرد فيقول « فلو أن المعجزة وقعت وانقطع الإسلام تماما عن كل صلة بالاديان والفلسفات الأجنبية لكان من المهم أن يقوم فيه لون من التصوف ذلك لأن فيه بذوره ، وليس فى طوقنا أن نفرد القوى الداخلية التى تعمل فى هذا الاتجاه ما دامت خاضعة لقانون الجاذبية الروحية وتيارات التفكير القوية التى انصبت داخل العالم الإسلامى من النحل غير الإسلامية التى تقدم ذكرها - دفعت الاتجاهات المختلفة فى الإسلام تلك الاتجاهات التى أثرت فى الصوفية إيجابا أو سلبا » •

٢ - مصادر التصوف غير الإسلامية (الأجنبية) :

إذا أراءنا أن نتحدث بصورة كاملة وتفصيلية عن المصادر غير الإسلامية للتصوف الإسلامي ، لما فرغنا من ذلك في كتابنا هذا ، ذلك أن الموضوع متشعب ومعقد ، فنظرا لأن التصوف ملازم للإنسان أينما كان ، ومتى كان ، توجد من ثم بذور للتصوف في كل مجتمع انساني . وهذه البذور تتشابه فيما بينها قرب هذا التشابه أو بعد . فالهم أن نمة خيطا واحدا ساريا في كل تصوف . وهذا يعني أننا إذا شئنا استقصاء البحث عن مصادر التصوف غير الإسلامية فأننا مطالبون حينئذ أن نبحث عن « التصوف » بوجه عام قبل الإسلام ، ثم نبحث عن أوجه الشبه (أو الخلاف) بين هذا التصوف وبين التصوف الإسلامي . ليس هذا فحسب بل أننا لكي نبين فكرة التأثير والتأثر علينا أن نبين كيف انتقل هذا التراث أو ذاك إلى المسلمين . وهنا سنجد أنفسنا أمام عدة تيارات منها الهندية والفارسية واليهودية والمسيحية ... الخ وكل تيار من هذه التيارات له تفريعات عدة يكاد يكون كل فرع مذهباً قائماً بذاته .

ولهذا فأننا سوف نتحدث عن تيارين رئيسيين أحدهما ديني والآخر فلسفي نرى أنهما قد لعبا دوراً هاماً في نشأة التصوف الإسلامي . وهذان التياران هما المسيحية والافلاطونية المحدثة . وإذا كنا قد اخترنا هذين التيارين من حيث أن أحدهما (المسيحي) يمثل التيار الديني والآخر (الافلاطونية المحدثة) يمثل التيار العقلي الفلسفي - فإن هذا لا يقلل البتة من شأن التيارات الأخرى وما لعبته من أدوار بالغة الأهمية في التصوف الإسلامي . ولنبدأ الآن الحديث عن الأثر الديني المتمثل في المسيحية .

(١) المصنف المسيحي :

لا يستطيع أحد أن يجادل أو يشك في أن الديانة المسيحية كانت منتشرة في الجزيرة العربية وفي تلك البقاع التي امتدت إليها الفتوحات الإسلامية . بل أن أكثر المشتغلين بحركة الترجمة في العصور الإسلامية كانت الغالبية العظمى منهم من النصارى . ثم أن مؤرخي الفرق والعقائد

يذكرون ان بعض متصوفى الاسلام اما انهم كانوا مسيحيين واما انهم يرجعون
فى الاصل الى المسيحية • نريد من هذا ان نقول ان الدين المسيحى
والتعاليم والطبوس المسيحية كانت منتشرة بين المسلمين • ومن ثم فقد
عرفوها ووقفوا عليها • ولا ادل على ذلك من تلك القصص والروايات التى
نجدها فى كتابات المتصوفة وكلها تتحدث عن الزهاد المسيحيين وتشير
الى نعاليم السيد المسيح •

بل ان القرآن الكريم نفسه قد اوضح ان النصارى اقرب الناس
مودة الى المسلمين • لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين
اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى : ذلك
بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون • واذا سمعوا ما انزل
الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق • يقولون
رينا امنا فاكثبنا مع الشاهدين(١) •

هذه الديانة المسيحية بتعاليمها وتعاليم معتقديها قد اثرت فى نشأة
التصوف الاسلامى وتأثر بها • وهذا واضح كل الوضوح من التشابه
الكبير للغاية بين الاتجاهين فى المسائل الخاصة بالتصوف من حب وزهد
وشوق ومعاناة وتصفية للنفس وتطهير للقلب ومعاينة لله وحب الفقر
والبعد عن الاهتمام اهتماما رئيسيا بشئون الدنيا والمرأة وغير ذلك
• • • • • لئننا تلقى فى ثنايا بعض النظريات الصوفية فى الحب الالهى
ببعض الالفاظ والمعارات والعقائد التى هى من أصل نصرانى مثل القول
باللاهوت والناسوت وحلول الاول فى الثانى اذا بلغ هذا درجة معينة
من الصفاء الروحى ومثل القول بالكلمة التى هى فى النصرانية واسطة
بين الله والخلق والتى اصطنعها بعض الصوفية فى التعبير عن نظرياتهم
فى الحقيقة المحمدية باعتبارها أول مخلوق خلقه الله ، او أول تعين للذات

الالهية فاضت منه بقية التعيينات الاخرى من روحية ومادية (١) . وبما يلي مقتطعات من التراث المسيحي توضح ذلك .

ففيما يتعلق بالزهد وهو الف باء التصوف نجد أن التعاليم المسيحية واضحة للغاية وليست موضع شك . كما أن هذه التعاليم قد نهت عن السرقة والغش والخداع والمراعاة (أن في الظاهر مع الرب وأن في الظاهر مع الخلق) سواء مع الرب ومع الخلق . فقد ورد على لسان السيد المسيح قوله لأحد المؤمنين الجدد : « أن أردت أن تكون كاملاً فاهرب وبع أملكك وأعط العقراء فيكون لك كنز في السماء وتعالى اتبعني » (٢) .

كذلك ورد في إنجيل لوقا قوله : « فلا تطلبوا أنتم ما تأكلون وما تشربون ولا تملكون ، فإن هذه كلها تطلبها أمم العالم . وأما أنتم فابكم يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه . بل اطلبوا أولاً ملكوت الله وهذه كلها تزداد لكم . لا تخف أيها الطغيح الصغير لأن أباكم قد سر أن يعطيكم الملكوت . بيعوا ما لكم وأعطوا صدقة . أعطوا لكم أكياساً لا تقنى وكثراً لا ينفد في السموات حيث لا يقرب سارق ولا يبلى موس . لأنه حيث يكون كنزكم هناك يكون قلبكم أيضاً » (٣) .

كذلك نجد أن التعاليم المسيحية قد حثت على حب الرب وحب الأهل والأصدقاء حتى وإن أساءوا إلى الإنسان « قد سمعتم أن قيل للأولين والعين بالعين والسن بالسن ، أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر . . . قد سمعتم أنه قيل أحب قريبك وأبغض عدوك أما أنا فأقول لكم أحبوا اعداءكم واحسنوا إلى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطهروكم » (٤) . وقد ورد كذلك في إنجيل متى « سمعتم أنه قيل للقساء لاتحنن بل أوف للرب أقسامك . وأما أنا فأقول لكم لاتحننوا البتة

(١) د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص ٥٤ .

(٢) إنجيل لوقا الأصحاح ١٢ والعدد من ٢٩ : ٣٤ .

(٣) إنجيل متى ١٩ - ٢١ ومرقس ٢٠ - ٢١ .

(٤) متى ٥ : ٣٣ - ٣٧ .

لا بالسماوات لأنها كرمى الله ولا بالأرض لأنها موطىء قدميه ولا بأورشليم لأنها مدينة الملك العظيم • ولا تحلف برأسك لأنك لا تقدر أن تجعل شعرة واحدة بيضاء أو سوداء • بل ليكن كلامكم نعم نعم لا لا • وما زاد على ذلك فهو من الشرير • (١) لا بد أنكم قد سمعتم أنه قيل للاولين لا تقسموا ايماننا كاذبة بل اجتهدوا لتوفوا بايمانكم لله ، ولكنى أقول لكم لا تحلفوا ابدا ، لا بالسماوات لأنها عرش الله ولا بالأرض لأنها موطن قديمكم ولا بأورشليم لأنها مدينة الملك العظيم • ولا تقسموا بشعور رؤوسكم لأن أحدكم لا يستطيع أن يجعل شعرة بيضاء سوداء ولا شعرة سوداء بيضاء بل يكون كلامهم نعم نعم ، لا لا وكل ما زاد على ذلك فهو من الشرير •

وردد أيضا لا بد أنكم سمعتم أن احبوا جيرانكم وخاصموا اعداءكم ولكنى اوصيكم بمحبة اعدائكم باركوا لاعنيكم واحسنوا الى مبغضيتكم • وصلوا لاجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم ، لكي تكونوا ابناء ابيكم الذى فى السموات • فانه يشرق شمسك على الاشرار والصالحين ويمطر على الابرار والظالمين • لانه ان احببتم الذين يحبونكم فإى أجر لكم • اليس العشاريون أيضا يفعلون ذلك • وان سلمتم على اخوتكم فقط فإى فضل تصنعون • اليس العشاريون أيضا يفعلون ذلك • فكيفوا انتم كاملين كما ان اباكم الذى فى السموات هو كامل (٢) •

قد سمعتم انه قيل للقديماء لا تزن ، واما انا (أى المسيح) فاقول لكم ان كل من ينظر الى امرأة ليشتتها فقد زنى بها فى قلبه • فان كانت عينك اليمنى تعتريك فاقطعها وألقها عنه • لانه خير لك ان يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسده كله فى جهنم • وان كان يدك اليمنى تعتريك فاقطعها وألقها عنه • لانه خير لك ان يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسده كله فى جهنم (٣) •

(١) متى ٥ : ٣٣ - ٣٧ •

(٢) متى ٥ : ٤٣ - ٤٨ •

(٣) متى ٥ : ٢٧ - ٣٠ •

هذه التعاليم وغيرها كثيرة تطابق الى حد كبير اقوال الصوفية وتعاليمهم كما سنرى . فقد ذكر على لسان الحاسبى مثلا قوله فى بيان اولى خصال السالك فقال « ان اولى الخصال هى الا تقسم بالله » . وقد راينا ان الصومى يتنهى عليه ان لا يحزن على شىء ضاع منه ولا يفرح لامر من امور الدنيا ولا يتبى عليه ان يهتم الا بما هو خالد باق وعليه ان يكرس كل وقته ويطور كل جوارحه لى يصل الى الله وعن تم فعليه ان يمتنع عن أى سلوك ينأى به عن هذا الطريق .

نم ان الحب الالهى والشوق الى الله والرغبة فى لقائه ومعانيته وهى امور تدخل فى صميم التصوف الاسلامى نقوله ان هذه الامور قد وردت فى اقوال كثيرين من نساك النصارى وربهائهم وهى اقوال بات واضحا انها اترت الى حد غير قليل فى التصوف الاسلامى : فقد روى ان أحد الزهاد المسلمين سأل راهبا مسيحيا قائلا له : ما اكبر علامات الايمان ؟ فاجاب الراهب : حينما يستولى العشق على قلب المؤمن . وسأل أحد المسلمين راهبا آخر بقوله : أى شىء اقوى ما تجدونه فى كتبكم ؟ فاجاب الراهب ما نجد شيئا اقوى من أن تجعل حيلك وقوتك كلها فى محبة الخالق . وسئل آخر : متى يكون الرجل أكثر امعانا فى فى العبادة فاجاب قائلا : « حين يملك الحب قلبه فليس له عندئذ من مسرة ولا رغبة الا فى العبادة المتصلة » .

وقيل فى حكاية أخرى ان المسيح عليه السلام قد مر بثلاثة اشخاص صفر الوجوه نحاف الاجسنام فسألهم السبب فى نصافتهم واصفرار وجوههم . قالوا : بسبب خوفهم من النار . فقال لهم السيد المسيح : « انكم تخافون شيئا خلقتكم منه والله كليل بنجاسة من يكونون فى خشيته وربهته » . ثم صادف بعد ذلك ثلاثة آخرين كانوا اكثر نحافة وامتقاع لون : فسألهم : لماذا انتم بهذه الحال ؟ قالوا : بسبب تشوقنا الى الجنة . فاجاب ! يسوع : انكم تطلبون شيئا خلق من اجلكم وعلى الله ان يحقق امالك . ثم انتهى الى ثلاثة آخرين كانوا اكثر هزالا وامتقاع لون ممن قبلهم

فسألهم : لماذا أنتم على هذا الحال ؟ قالوا بسبب العشق لله . فقال المسيح : انكم اقرب الناس اليه . وفي رواية أخرى انهم قالوا : نحن المحبون لله لم نعبده خوفا من ناره ولا شوقا الى جلته ولكن حبا له وتعظيما لجلاله . قال : فأنتم اولياء الله حقا . معكم امرت ان اقيم فأقام بين أظهرهم « (١) » .

كذلك نجد أنه قد ورد في انجيل متى ان على الانسان ان لا يكرس وقته الا الى الله وان يتوكل عليه فهو وحده الخالق الرازق وهو وحده كفيل بأن يحقق للمرء سعاده . أقول لكم بناء على هذا لا تفكروا من أجل روحكم ماذا تأكلون أو ماذا تشربون ، ولا من أجل بدنسكم ماذا تلبسون . فليست الروح أحسن من الطعام والبدن أحسن من اللباس ؟ فأنظروا الى طيور السماء أنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن . وأبوكم السماوي يوفونها . أليس أنتم بالحرى الفضل منها . ومن منكم اذا اهتم بقدر ان يزيد على قامته ثراعا واحدة . ولماذا تهتمون باللباس . تأملوا زنايق الحقل كيف تنمو . لا تتعب ولا تغزل . ولكن أقول لكم أنه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها (أى من شجيرات الحقل) . فان كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غدا في الحرق يلبسه الله هكذا أفليس بالحرى جدا يلبسكم انتم يا قليلي الايمان . فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس . فان هذه كلها تطلبها الأمم . لان أباكم السماوي يعلم انكم تحتاجون الى هذه كلها . لكن اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم . فلا تهتموا للغد . لان الغد يهتم بما لنفسه . يكفي اليوم شره (٢) » .

وفي هذا النص اشارات عديدة بعضها خاص بالوقت وكيف ان « الصوفى ابن وقته » وبعضها خاص بالزهد في الأكل والملبس لان رسالة المرء اكبر

(١) راجع قاسم غنى ص ٩٩ .

(٢) (انجيل متى الاصحاح السادس من العدد السادس والعشرون حتى الثالث والثلاثون) .

من الاكل والشراب وغيرهما من مظاهر ، وبعضها خاص بتمايز البدن من النفس وان على المرء ان يهتم بالروح لا بالبدن وان يجعل هذا الاخير في خدمة النفس المتطهرة المطمئنة ، وبعضها خاص بمقام التوكل « ان اياكم في السماء هو الذي يرعاها » ٠ اوصى الاغنياء في الدهر الحاضر الا يستكبروا ولا يلقوا رجاءهم على غير يقينية الغنى بل على الله الحى الذى بمنحنا كل شئ يفنى للتمتع ٠٠٠ مدخرين لانفسهم اماسا حمننا للمستقبل لئلا يسكنوا بالحياة الابدية(١) ٠

وفى رسالة يوحنا الرسول الاولى نجد ٠٠٠ « لا تحبوا العالم ولا الاشياء التى فى العالم ٠ ان احب احد العالم فليست فيه محبة الآب ٠ العالم يمضى وشهوته واما الذى يصنع مشيئة الله فيثبت الى الابد ٠٠٠٠ وهذا هو الوعد الذى وعدنا هو به الحياة الابدية ٠ فلا ينبغي على المرء ان يخاف الجوع او العطش ، كما ان عليه ان لا يخاف على نفسه ولا ان يحزن على شئ لان كل ما يحدث فهو مقدر من قبل الله ٠ والمسيحية بهذا انما تدعو الى الزهد وتمدح الفقر والفقراء والرحماء والمضحون بانفسهم من اجل الرب ٠٠ طوبى للسالكين بالروح فان لهم ملكوت السموات وطوبى للودعاء لانهم يرثون الارض وطوبى للحزانى لانهم يشبعون » ٠

اما من تصفية النفس ومجاهدتها ومداومة الذكر وغير ذلك من امور ينبغي ان يقوم بها السالك الطريق فقد وجدت فى المسيحية اقوال كثيرة فى هذا الصدد تجتزئ منها ما يلى : « قال يسوع لتلاميذه : ان اراد احد ان ياتى ورائى فلينكر نفسه ويحمل صليبه ويقتضى فان من اراد ان يخلص نفسه يهلكها ومن اهلك نفسه من اجلى يجدنها (٢) وفى هذا اشارة الى ان فى هلاك صفات النفس القانية بقاء خالقها وانه كلما ابتعد المرء عن ميوله واهوائه كلما اقترب من الذات الالهية ٠ ففى موت النفس حياتها

(١) (رسالة برنابا الرسول الاولى الى اهل تيموثاوس

٦ / ١٧ : ١٩) ٠

(٢) متى ١٦ : ٢٤ - ٢٥ ٠

« ان لم تقع حبة الحنطة فى الأرض وتمت فى تبقئ وحدها ولكن ان ماتت
تأتى بثمر كثير » وهذه اشارة الى موت المسيح (١) الكفارى والنيابى
لخلاص البشرية كما تقول المسيحية .

والمسيحية وان عرفت الطريق الى الله من خلال الحواس والعقل فانها
ايضا قد عرفت من خلال القلب بل انها فضلت هذا الطريق على غيره من
طرق ، اذ من خلاله يرى المؤمن الله مباشرة ويعاينه عيانا . فقد ورد فى
انجيل متى ما نصه : « طوبى للأتقياء القلوب لأنهم يعاينون الله » (٢) .

(ب) الأفلاطونية المصدنة :

ما من شك فى ان افلاطون وافلوطين لعبا دورا كبيرا فى الفلسفة
الاسلامية والتصوف الاسلامى . بل ان ارسطو قد وصل الى المسلمين فى
ثوب افلاطونى ومزج فكره بالفكر الافلاطونى . وقد تأثر مفكرى الاسلام
وفلاسفته بأرسطو الافلاطونى . اى ان المفكرين المسلمين لم يقتصروا على
الفكر الأرسطى خالصا بل وصلهم ارسطو صاحب كتاب
الربوبية وهو الكتاب الذى قال عنه أحد المستشرقين أنه « أهم كتابات
الأفلاطونية المصدنة وأكثر كتبها التى ظهرت ذيوعا وهو ترجمة مختصرة
للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوميات افلوطين *Enneads* » . وكان تصوف
افلوطين فلسفيا ولم يكن دينيا غير أنه كان يخضع بسهولة للتفسير فى ظل
الالهيات . كما أصبحت الأفلاطونية المصدنة فى مجموعها مذهباً لاموتيا
على يدى يامبيليخوس ووثنى حران وامثالهم . وكان الصوفية يميلون الى
هذا النوع من التطبيق حيث قصر الفلاسفة أنفسهم على الجانب الفلسفى
من هذا المذهب . ومن المحتمل كما يقول أحد المستشرقين ان أثرا من الكتب
المنسوبة الى ديونيسيوس (يعقوب بن صليبي) كان موجودا فى الاسلام
فى ذلك الوقت . فالكتابات المنسوبة الى ديونيسيوس تشتمل على مؤلفات
أربعة اثنان منها هما « اللاهوت الصوفى » وهو كتاب ذو فصول خمسة

(١) بروجنا ١٢ : ٢٤ .

(٢) متى ٥ : ٨ .

وأخر اسمه « أسماء الله » وفيه ثلاثة عشر فصلا ، وكان هذا الكتاب مصدرا رئيسيا للأهوت الصوفى فى المسيحية . وقد ورد أول ذكر لهذه الكتابات سنة ٥٣٢ م حين أسمى المدمون أنها من تأليف ديونيسيوس الأريوباغى تلميذ القديس بولس أو تمثل تعاليمه على الأقل . ويذكر المؤلف أن هيرثيوس كان معلما له وهذا يمكننا من أن نحدد المصدر بأنه راهب سورى يسمى اصطفان بن صنديلى وهو الذى كان يكتب تحت اسم هيرثيوس . ثم يضيف « أوليرى » الذى اقتبسنا منه الفقرة السابقة يضيف قوله « ولقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية بعد زمن قصير من ظهورها بالاغريقية ولابد أن يكون المسلمون قد عرفوها لكونها معروفة عند المسيحيين السريانيين . ولا دليل لدينا على أنها قد ترجمت الى العربية » (١) .

على كل حال نستطيع أن نقول : أن الافلاطونية المحدثه قد اثرت بطريقه او بأخرى فى المسلمين كما أثر أيضا أرسطو الذى فاقته الافلاطونية المحدثه اثرا وثائيرا فى المسائل الروحية وعلى رأسها التصوف . ولنوضح الآن كيفية هذا التأثير فنقول : أن الافلاطونية المحدثه ، وبوجه خاص افلوطين زعيمها الروحى قد ركز كل فلسفته على صلة النفس بالبدن من جهة وعلى علاقة هذه النفس بالواحد من جهة أخرى ، ونحن نعلم أن من أهم آرائه أن النفس من عالم خالده نزلت وانها لم يصب ما هبطت الى البدن الذى هو مصدر كل الشرور والالام . وأن ما أصاب النفس من جهل وقصر نظر وسوء تدبير إنما يرجع فى المقام الأول الى البدن وانشغال النفس بتدبيره وترك عالمها الأعلى . كذلك تعلم أن افلوطين يرى أن على المرء اذا أراد المعرفة الحققة أن يتخلص من البدن ومن همومه . وهنا يذكر « أن الحواس تستخدم لصالحنا . وهى قد تستخدم أيضا فى المعرفة . ولكن ذلك لا يكون الا فى مخلوق جاهل شاء حفظه العاثر أن يحرم من العلم فيستخدم الحواس ليتذكر ما دام قد نسى .

(١) أوليرى . الفكر المربى ومكانه فى التاريخ من ١٩٧ - ١٩٨
وقارن : نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه من ١٢ - ١٥ ترجمة
د . أبو العلا عفيفى - القاهرة سنة ١٩٦٩ م .

ومحال أن يكون في الحواس نفع لموجود تحدد من الحاجة ومن النسيان . بل أنه قد ذكر أنه طالما أن بيننا موجود معنا وطالما أن النفس مرتبطة به فلن تأتينا ولو مرة واحدة معرفة صحيحة . ولهذا نصحبنا أن اردنا الاتصال بالتبع الأول بقوله « أن من أراد أن يحس النفس والعقل والأنية الأولى التي هي علة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحساسات أن تفعل أفاعيلها بل يرجع إلى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت زمانا طويلا ويجعل سائر شغله هناك وأن تباعد عن البصر وسائر الحساسات لأنها إنما تفعل أفاعيلها خارجا منها لا داخلها فيها » فليحرص على أن يسكنها فإذا سكنت الحساسات ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوى على أن يحس بما لا تقوى عليه الحساسات ولا على غيره » .

ويوضح افلوطين أن على النفس البشرية أن تتحد بمصدر المعرفة وذلك من طريق ما أسماه حالة الوجد ، وهي حالة « يسقط فيها كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الاغيار موجودا فتكون النفس حينئذ في حالة الفناء والطمس والمحو » أي تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها ويصبح كل شيء في حالة صماء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة « الغراب الأسود » وما يسميه المتصوفون المسيحيون باسم « الليلة الظلماء » وبعد أن يتخطى المرء هذه المرحلة التي لم يعد يدرك فيها أين هو أي بعد أن يتخطى السوء مرحلة « الصنعق » إلى مرحلة « الطمأنينة » يصبح هو الله بحيث لم تعد النفس البشرية في وأد معرفتها أو أن شئت الدقة موضوع معرفتها في وأد آخر . فلقد اضحى العالم المعلوم شيئا واحدا ، فالنفس هي الله والله هو النفس . قال افلوطين « أني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كائن جوهري مجرد بلا بدن فأكون داخلًا في ذاتي راحما إليها خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا » فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة (١) .

(١) د . عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني من ١٤٩ - ١٥٠

ليس هذا فحسب بل أن أفلاطون ذهب إلى تقسيم النفس البشرية إلى عدة قوى مثلما فعل من قبل أفلاطون وبين أن ثمة نفوسا بهيمية وهذه لا ينبغي السكوت عليها أو طاعة أوامرها . وكما ذهب الإنسان بينه وطهر النفس من شروره وأثامه ، كذلك على النفس الناطقة أن تخضع تحت سيطرتها سائر النفوس الأخرى بحيث تكون أمرة والنفوس الأخرى مطيعة . . هنا في هذه الحالة يستطيع المرء الاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد به . قال أفلاطون « إذا أردت أن تدرك العقل والعالم الروحاني فتأمل نفسك وما فيها من الانساق والاشباح وأثار النفس البهيمية ، فارغض ذلك عنها بطول الفكر وكثرة الاستغفار وتقليل المأكل والمشرب . ثم تأمل صورة بعض الكواكب النيرة ولبكن المشتري فاطل التحديق اليه وانظر لآله وسنائه ثم ترقى إلى ما وراءه وتدرج تلقى في كل مرتبة أنواعا من البهاء والحسن يشوقك إلى ما فوقها وتبلك عليه ، وتثير نفسك وتقوى بصيرتك حتى تنظر إليه وتتحد به وتسرى جملته في جملته ، فإن الأمور التي ليست بأجرام لا تتمانع عن أن يسرى الكل في الكل ويتحد الكل في الكل » (١) .

من هذه النصوص وغيرها نستطيع أن نخرج بعدة نقاط هامة لها صلة وثيقة بما نحن بصدد البحث فيه :

١ - يرى أفلاطون أن النفس مصدر الخير وأن الجسم مصدر الشر وذلك راجع إلى طبيعة المصدر الذي هيئت منه لأنها كما نعلم هيئت من المالم المعقول .

٢ - ولقد هيئت النفس إلى العالم الأرضي أولا عن طريق نظرية الفيض Emanation الشهيرة التي نادى بها أفلاطون . وهذه النفس قد هيئت لأسباب كثيرة قد ترجع لجهلها وقد ترجع إلى اشتياق البدن

النهضة المصرية ط ٤ سنة ١٩٧٠ وأفلاطون عند العرب ص ٢٢ - النهضة العربية سنة ١٩٦٦م القاهرة .
(١) د . عبد الرحمن بدوي : أفلاطون عند العرب ص ٢٢٠ .

لها وقد ترجع لانها وسط بين العالمين : المعقول والحسوس وانها تشارك العالم الحسوس بجهة وتشارك العالم المعقول بجهة أخرى ولعلها أخيراً قد ارتبطت بالبدن لحكمة الالهية •

٣ - على أن هبوط النفس الى البدن وملامتها له هبوط اضطرارى اضطرت اليه النفس ولهذا فان صلتها بالبدن صلة عارضة مؤقتة لاصلة دائمة مستمرة • بمعنى ان من طبيعة النفس أن تظل في العالم المعقول الذي تنتمي اليه أساساً وان سعادتها وكمالها في ارتباطها بهذا العالم والبقاء فيه • ومن ثم فان على النفس ، ان فارقت هذا العالم لسبب أو لآخر ، ان تسعى جاهدة الى العودة اليه •

٤ - وعودة النفس الى العالم المعقول انما تتم عن طريق المعرفة والادراك • وهنا نجد ان النفس تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث يبدأ بالاحساس ويتوسط في النظر وينتهي الى الوجود •••

فالاحساس درجة من درجات المعرفة وهو في رأى افلاطون بمثابة الرسول الذي يأتي من قبل العقل لايقاظ النفس • أما الدرجة الثانية وهي درجة النظر العقلي فهي تلك التي يرتب فيها الانسان التصورات بعضها وبعض ويربط بينها أن من حيث الايجاب والصلب وذلك بقصد الجهران • حيث يرتب المرء الموجودات الى اجناس وفصول وانواع ويبين علاقة كل موحد بغيره من الموجودات الاخرى • ويلاحظ ان هذه الدرجة تأخذ من الحس بطرف ومن العقل بطرف آخر وهي لهذا وسط بين الحس الخالص والمعقول الخالص • ثم ترتقى النفس الى الدرجة الثالثة درجة «الوجود» التي سبق ان اشرنا اليها وهي تلك التي تقطع فيها النفس كل صلة لها بالعالم الحسوس ، بحيث تغدو الذات هي الكل في الكل • فاذا كنا في المرحلتين السابقتين قد ميزنا بين المترك والمترك بين الذات المدركة وموضوع ادراكها بين العاقل والمعقول بين الحاس والحسوس فاننا هنا لا نجد هذا التمييز • فليس ثمة ذات مدركة وموضوع تدركه • لقد أصبحت الذات هي المدركة

والمدركة ، هي العالمة وهي بعينها المعلومة ، هي العاقلة والمقولة • ان المعرفة هنا لا تكون من ثم تحصيليا وكسبا بل انها وجود واتحاد وهوية •

٥ - على ان النفس وهي تسعى الى الخلاص من البدن والاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد معه انما يدفعها الى ذلك الشوق والمحبة • فالنفس تحب مصدرها وتميل اليه وترى ان سعادتها معه لا مع غيره • ولما كانت النفس صادرة في نهاية الامر عن الواحد ولما كان الواحد الذي يعقل سلسلة العقول ، هو مصدر النفس وينبوعها ، فان سعادة النفس انما تكمن في اتحادهما بمصدرها هذا • وهي وان كانت قد اتصلت بالبدن واستقرت فيه لفترة مؤقتة الا ان شوقها وعشقها للعالم المعقول شوق غريزي فطري فيها • أي ان سعى النفس للاتصال بالعالم المعقول سعى وجد بوجودها قبل البدن واثناء ملازمتها له (ولعل هذا مصدر شقاؤها وهي فيه) • ان على النفس البشرية التي هبطت الى الاجسام عقابا لها على غرورها ان تبذل الهمة وان توجه افعالها نحو الخير كي تتال المشاهدة الالهية وذلك بأن تظهر نفسها من الشهوات الجسمانية والميول الحسية وان تمارس بلا انقطاع الفضائل الاربعة الرئيسية الا وهي العفة والعدل والشجاعة والحكمة •

هذه هي بصورة موجزة اهم الآراء الاقلاوطينية التي تهمننا في دراستنا هذه وكما هو واضح نجد ان الآراء الاقلاوطينية الخاصة بوحدة واتحاد العاقل بالمعقول وقيض العالم المحسوس والمعقول عن المبدأ الاول وهبوط النفس الى البدن وبقائها فيه مدة من الزمن ، قد تطول وقد تقصر وان هذا البدن سجن للنفس وهو قد يحد الى حد ما من نشاطها لكنه لا يستطيع ان ينسحبها عالمها الاعلى المعقول كذلك فان النفس وهي تسعى الى عالمها تمر بمقامات واحوال عبر الطريق الذي تسلكه • وهي تسعى الى ذلك عن طريق العشق الذي فيها وما يترتب على ذلك من مشاهدة وتفكر ورياضة وغيرها • وما يوجد بعدئذ للنفس من وجد وسرور وله وغيبة

ومعها للقيادات الشخصية التي تعد حجاباً كثيفاً يمنع الاتصال بالله .^٥ نقول ان مثل هذه الآراء الاقلوية قد رافقت الى حد كبير مزاج الصوفى المسلم ووجد فيها ضالته المنشودة حيث ثبتت في نفسه دعائم التصوف التي وجدها في الاسلام وأرست لديه قواعد السلوك الذي التمس في الآيات والأحاديث وأعطته دفعة قوية الى الاتحاد بالله الذي هو منتهى الغايات . فلا عجب بعد ذلك ، والحالة هذه ، ان قلنا ان التصوف الاسلامى قد تأثر بالافلاطونية المصدنة وان هذه دخلت بطريقة أو بأخرى الى الصوفية المسلمين وأخذوها وأولوها ، والبسوها في نهاية الأمر توباً اسلامياً بحيث بات من الصعوبة بمكان ان تفصل بين المصدر الافلاطونى كباعث على التصوف وبين النص الدينى والحديث النبوى بحسبانهما أيضاً مصدراً رئيسياً من مصادر التصوف الاسلامى .^٦

أما بعد ٥٥٥ فلقد انتهينا من بيان اثر كل من المسيحية والافلاطونية المصدنة في نشأة التصوف الاسلامى ونود هنا ان نشير الى امرين :

الاول : هو ان التصوف الاسلامى وان تأثر بمناحصر اجنبية او غريبة من الاسلام الا انه كان في نشأته أيضاً اسلامياً في المقام الاول . صحيح ان ثمة عوامل خارجية ساعدت على نشأة التصوف الاسلامى الا ان هذه العوامل لم تكن تجد صدى لها لو لم يكن في الدين الجديد من البذور والاقوال ما يمتص هذه الاقوال ويضمها ويعبر عنها ويخرجها بأسلوب جديد وإضافات جديدة تنتمى اليه في المقام الاول ، ولهذا فأننا سوف نبحث حوالاً نشأة التصوف الاسلامى من واقع النصوص والاقوال الاسلامية .^٧

ثانياً : اننا اذا كنا قد خصصنا بالذكر هنا تأثير كل من المسيحية والفلسفة الافلاطونية المحدثه في نشأة التصوف الاسلامى فان ذلك لا يمنع البته من تأثير عوامل أخرى غير هذين العاملين ولا يقلل كذلك من شأن هذه العوامل الاخرى والتي كان لها دورها الكبير أيضاً في قيام التصوف

الاسلامى(١) ، ولا ننسى فى هذا الصدد الديانة اليهودية والمعتقدات
البوذية والهندية والمناوية فلهذه الاخيرة دور بالغ الاهمية فى نشأة
التصوف الاسلامى . فقد استعار المسلمون كما ذهب المستشرق نيكلسون
من المانوية لفظ « صديق » الذى اطلقوه على شيوخهم . واعتقدت مدرسة
متاخرة هى مدرسة محمد اقبال ان اختلاف ظواهر الاشياء ناتج عن اختلاف
النور والظلمة وهذا يرجع بلا شك الى اثر مانى . فقد نص اقبال على « ان
المثل الاعلى الذى يهدف اليه العمل الانسانى هو التجرد من لومة الظلمة
وتجرد النور من الظلمة معناه ان تدرك النفس النور نورا » . ولقد قال من
قبل ابو حفص « النفس ظلمة كلها سراجها سرها ونور سراجها التوفيق ،
فمن لم يصحبه فى سره توفيق من ربه كان ظلمة كله » .

ثم ان هناك الوجه شبه كبرى بين اقوال مانى وسلوكه العملى وكثير
من رجال التصوف الاسلامى وعلى راسهم ابراهيم ابن ادم الذى كان
ملكاً من الملوك وذهب يوماً للصيد حيث صاد ارنيا فسمع هاتفا يقول له :
يا ابراهيم لهذا خلقت ؟ ام بهذا امرت . والله ما لهذا خلقت ولا بهذا امرت
فنزل عن دابته حيث صانف راعيا من رعياته فلبس لباسه الذى كان من
الصوف وظل بالبادية الى ان دخل مكة وحمله سفيان الثوري .
مات سنة ١٦٢ هـ .

كذلك فان آراء بعض العرق الهندية وتعاليمها مما يدخل فى مجال
التصوف العملى قد وصلت الى المسلمين واثرت فيهم . فنحن نعلم انهم
ميلون الى الزهد فى الحياة وترك الدنيا والرجوع الى الذات وتعذيب

(١) راجع على سبيل المثال : د . محمد مصطفى حلمي : الحياة
الروحية فى الاسلام ص ٢١ وما بعدها . ود . ابو العلا عفيفي : التصوف
الثورة الروحية ص ٦٠ وما بعدها . ونيكلسون فى كتابه : فى التصوف
الاسلامى ص ١٢ وما بعدها . ود . ابراهيم الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل
الى التصوف الاسلامى ص ٢٧ وما بعدها ، دار نشر الثقافة بالقاهرة
سنة ١٩٧٤ . ود . عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٢١
وما بعدها . وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٠ ط ١ .

البطن كى تتطهر النفس البشرية التى أمنوا بخلودها وبقاءها بعد البدن الى غير ذلك من اراء فقد اثنان البيرونى - كما يقول د - مصطفى حلمى - عن وجه الشبه فيما بين حكماء الهند واليونان من ناحية وبين صوفية المسلمين من ناحية اخرى حيث ذكر القول « بأن المنصرف بكليته الى العلة الاولى متشبهها بها على غاية امكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق ٠٠٠ ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الاجسام البالية ٠٠٠ ومنهسا كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى الى هذا الخلاص وما يحصل عندئذ من المعسرة ٠٠٠ ومنها اتحساد النفس بمعقولها وما يؤدى الى هذا الاتحساد فى طريق (باتنجل) والصوفية ٠ واخص خصائص طريق (باتنجل) هذا هو ان صاحبه لم يكن يرى ان اقامة الشعائر الدينية واداء فروض العبادة هما سبيل الانسان الى السعادة ، بل سبيل السعادة هذه هو الذكر الدائم لاسم الله والتأمل المتصل فى الله (١) ٠٠٠

أما بعد : فليكن واضحاً أن التصوف الاسلامى وليسد عوامل كثيرة متعددة ومتباينة ليس من السهل بيان دور كل واحد منها وبيان مقدار ما ساهم به فى نشأة التصوف الاسلامى .

٣ - المنصر الاسلامى :

انقسم الباحثون حول هذا الموضوع الى فريقين : فريق يرى ان نشأة التصوف الاسلامى ترجع الى عناصر اجنبية وفريق آخر يرى ان نشأة التصوف الاسلامى ترجع الى عناصر اسلامية خالصة ٠ وهذا لا يمنع من ان نادى فريق بالجمع بين العاملين : الاسلامى والاجنبى ، وقد عرضنا فيما سبق اثر كل من الافلاطونية المحدثة بحسبانها نموذج التصوف العقلى الفلسفى ٠ وعرضنا كذلك الاثر المسيحى بحسبانها نموذجاً للتصوف الدينى وبيننا الى اى حد اتفاد المسلمون من هذين التيارين ٠

(١) د محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٢٢ وما بعدها الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

وعلينا الآن أن نبين نشأة التصوف الاسلامي نفسه بناء على المصادر الاسلامية ذاتها . وهذا المصدر الاسلامي يتمثل كما سنرى في القرآن وفي الاحاديث النبوية وسيرة الرسول وهو يتمثل اخيرا في اقوال الصحابة والتابعين .

على أننا قبل ان نخوض في بيان امر هذه المصادر في نشأة التصوف الاسلامي نشير الى صعوبة بالغة لفتت أنظار نقر من الباحثين الا وهي ان الاسلام نفسه قد أتى بالنصوص الواضحة التي توضح بما لا يدع مجالا لشك التوحيد الالهي في صورة منزهة محددة . اذ ان ثمة آيات كثيرة كلها تنص على ان الله ليس كمثله شيء وأنه سبحانه لا تدركه الابصار وأنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد . ثم ان اقوال الرسول جاءت فيما بعد مؤيدة لهذه الآيات حيث ذكر ان كل ما خطر ببالنا فان الله سبحانه خلاف ذلك . وهذا معناه بعبارات بسيطة وموجزة ان الله لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء وأنه منزّه عن الصحابة والسود وأنه بلاكم ولا كيف وأنه لا في أن ولا في زمان . . . الخ والسؤال الآن هو كيف احتملت الديانة الاسلامية الاراء الصوفية التي يختلف معظمها في فهمه لله وما أوردها الان عن هذا الاله . كيف انتشر التصوف الاسلامي داخل البيئة الاسلامية مع وضوح النصوص القرآنية والاحاديث النبوية في هذا الصدد . ان النص القرآني والسنة النبوية اوضحا ان الله منزّه عن كل المخلوقات ومن ثم فان النظريات الصوفية التي ظهرت في الاسلام لا تستند بالتالي الى الدين الاسلامي وعلى ذلك فان اى محاولة تسعى الى التوفيق بين آراء الصوفية والعقيدة القائلة بالله واحد منزّه عن ما عداه لا بد ان يكون مصيرها الفشل ومن ثم يكون التصوف الاسلامي وليد عوامل أجنبية ولا ذنب للدين الاسلامي فيه .

ويؤكد هذا الاتجاه اكثر وأكثر اذا نظرنا الى تاريخ اخبار الصوفية وما عانوه من مرارة العيش واضطهاد الفرق الاسلامية لهم سواء كان هذا الاضطهاد على المستوى السياسي للدولة او على المستوى الشعبي ان صح

التعبير • فلقد استشهد السهروردي والحلاج وغيرهم وفضلوا الموت على الرجوع عن ما اعتقدوه •

ومن العلوم ان الفقهاء والمتكلمين قد حاربوا الصوفية حربا ضارية • ذلك ان موضوع بحثهم هو كما نعلم الدين الا ان المنهج الذى سلكه الصوفى يختلف عن المنهج الذى يسلكه الفقيه أو المتكلم لان غاية الصوفى باطن الانسان فحسب تاركا الجدل والمناقشة والمظهر جانباً لان هذه فى رايه أمور لا أهمية لها البتة بالنسبة للدين الحقيق • اما الفقيه فيرى ان المظهر كل شيء وان الشريعة الاسلامية تحاسب المرء على فعله لا على نيته • وان ما بالباطن الذى يدعو اليه الصوفى لا أهمية له عند الفقيه أو المتكلم • وبعبارة موجزة جدا فان الصوفى يقدم النية على العمل اما الفقيه فيقدم العمل على النية • اضيف الى ذلك ان الفقهاء والمتكلمين ناهضوا التصوف والصوفية لانهم اعتقدوا ان من شأن الطرق الصوفية التى تعتمد على الزهد والعزلة وعدم الاخذ بالتحاليم الاسلامية الظاهرة : من شأنه ان يئدى الى اباحة كثير من المحارم ومن ثم التصلب من التعاليم الاسلامية والانصراف عن الدين • اضيف الى ذلك من جهة ثالثة ان اعتقادات الصوفية من شأنها ، فى رأى الفقهاء والمتكلمين ان تقضى على فكرة « التوحيد » الالهى فى صورتها الفريدة التى جاء بها القرآن والسنة مستبدلة بها فكرة التشبيه أو التجسيم والحلول وهى افكار تتنافى بالتاكيد مع العقيدة الاسلامية الصحيحة • ان الصوفية لم يفهموا فى اى وقت من الاوقات من الدين حرفيته ولا من الشريعة مجرد طوقسها بل كانوا دائما ينعنون فى فهم الدين والشريعة نحواً يختلف قليلا أو كثيراً عن نصو الفقهاء ••• ان الفقه يدعو الى القيام بأعمال العبادة من صوم وصلاة وزكاة ونحوها اما التصوف فهو يشهدنا معانى الالهية وتصرف الحق فى الكون ويوقفنا على ما خفى عنا من اسرار القضاء • وبينما يرى الفقهاء ان اداء الفريضة طاعة يرى الصوفية ان اداء النوافل محبة • وبينما اداء الفرائض يوصل الى الجنة نجد الصوفى يقر ان اداء النوافل يوصل الى صاحب الجنة • ان الصوفية خالفوا الفقهاء فى اعتبارهم (الصوفية) النية

أفضل من العمل وفى تقديمهم التآمل على العبادة والشحريم على الإباحة •
 اما ان النية أفضل من العمل فلأنها أساسه ومعنى قوامه • وقيمة العمل
 ليس فيه من حيث ذاته بل من حيث الباعث عليه والدافع اليه ••• واما
 تفضيلهم التآمل على العبادة فلأن التآمل عمل روجي يحث والعبادة عمل
 روجي بدنى • واما تقديمهم الشحريم على الإباحة فهو اعتبارهم ان الاصل
 فى الاشياء ان تكون محرمة على الانسان وأن ما أحله الشرع منها استثناء
 من هذه القاعدة ••• نظر هؤلاء الصوفية الى الشريعة دون ظاهرها والى
 الحكمة فى التشريع دون القيام بالامر المشرع • فالانسان مكلف من قبل
 المشرع لا ليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه وحسب ، بل لأن التكليف يعقق
 غاية عليا قصد اليها المشرع وهذه الغاية تتحقق بالامر المكلف به كما تتحقق
 بغيره من الامور التى تماثله ••• ومعنى هذا ان مناط تكليف عند هؤلاء
 الصوفية هو الغلب لا الجوارح وخلص العبد هو فى اخلاص نيته لا فى
 القيام بالعمل (١) •••

على ان هذا الهجوم وهذه الحسب الضارية لم ولن تغير الحقيقة
 القائلة أو ان شئت القائمة وهى ان التصوف الاسلامى انتشر بصورة
 سريعة فى المجتمع الاسلامى ، وأنه وجد أرضا صلبة نسا عليها وترعرع
 ووجد فى كل بقعة امتد اليها انصارا له وجدوا كما وجد الخصوم • أى ان
 التصوف اذا كان قد وجد معارضة شديدة من بعض الفرق والاتجاهات
 فانه استطاع ان يكون لنفسه أيضا جماعات مؤيدة دعت اليه وسارت
 سيرة • وخير دليل على ما نقوله هنا تلك الكتب والدراسات العديدة التى
 كتبت وأرخت عن حركة التصوف الاسلامى وعن الصوفية • هذا من جهة •

ومن جهة أخرى وهذا هو الاهم فان التصوف الاسلامى لم يتسبب
 بعناصر اجنبية دخيلة على الاسلام لكى يبرر بها وجوده وقيامه بل أنه قد
 استند فى المقام الاول الى النصوص القرآنية والسنة النبوية والصحابة
 والتابعين • ان الصوفية يرفضون ان يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل

(١) راجع فى هذا عفيفى ص ١٢٢ - ١٢٥) •

غير إسلامية ، وهم في هذا إنما يرفضون كلية المنطق الذي استند اليه الفقهاء والمتكلمون في رفضهم التصوف بناء على نصوص أتوا بها .
والتصوفية كما سنرى ، أوضحت في هذا الصدد أن الفقهاء والمتكلمين لم يفهموا النص القرآني تماما وفاتهم كلية غرض صاحبه جل شانه ومن أجل هذا سنرى إلى أي حد كان فهم الصوفية للقرآن فهما فريدا متميزا عن سائر الفرق .

ولقد أيد أحد المستشرقين « نيكلسون » هذه النظرة الإسلامية للتصوف . وبعد أن عرض هذا المستشرق الآراء التي حاولت رد التصوف الإسلامي إلى عناصر غير إسلامية ، قرر في نهاية الأمر أن وجود التشابه بين التصوف الإسلامي وبين غيره من فلسفات أخرى ليس دليلا على أنه قام بناء على هذه الفلسفات . فقد تكون عوامل نشأته هي نفس العوامل التي مرت بها الفلسفات الأخرى . فقد يقع الحافر على الحافر كما يقول الأمام الغزالي . ثم أن النصوص الإسلامية كما ينظر حالاً كانت العامل الحاسم والرئيسي في نشأة التصوف الإسلامي وكما ذكرنا لو لم تكن النصوص الإسلامية تسمح بقيام التصوف الإسلامي لما قبل أن يولد أن صح التعبير .

ولنحاول الآن بيان المصدر الإسلامي للتصوف :

(١) القرآن الكريم :

يرسم الصوفية طريقا يسلكه كل مريد وتابع لكي يصل إلى الله . وهذا الطريق الصوفي يعتمد كما سبق أن ذكرنا ، على مجاهدة النفس وتطهيرها من شوائب البدن وبعدها عن هموم الدنيا والآمها وعقد الآمال عليها . وهذا الطريق الصوفي لا يند وان يمر بمراحل متعددة قبل أن يصل إلى غايته . وهذه المراحل تتمثل عند المتصوفين فيما يعرف بالمقامات والأحوال ذلك أن المعرفة بالنفس الإنسانية وبأحوالها وبأخلاصها وتطهيرها إنما يقوم على العادة والرياضة والمجاهدة وكل مجاهدة وعبادة ورياضة ينشأ عنها كما يقول المتصوفة حال . فإن استقر صار مقاماً والآخر حال

والمقام عند الصوفية هو درجة أو رتبة يكون فيها المبد بين يدى الله عز وجل بشأن ما يقوم فى داخله هو من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع الى الله . وقد ذكر فى القرآن : « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد » (١) . وكذلك أيضا قوله سبحانه : « وما منا الا له مقام معلوم » (٢) .

أما الحال فهو ما يحل فى القلب من صفاء الازكار بدون مجاهدة أو تفكر ولذلك قيل ان الحال هي الذكر الخفى . ولهذا فان الحال كما يقول احد الصوفية (الطوسي) « ليس من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات ، بل هي تهجم على القلب ، كما انها تزول عنه فجأة » أو هي كما ذهب « القشيري » معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب كالطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبة . . . الخ ولهذا فان الاحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والاحوال تأتي من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل الجهود ، وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترقى عن حاله » . وبعبارة أخرى فان المقامات يصل اليها الانسان بمجهوده فهي لهذا مكاسب ، اما الاحوال فتتهجم على القلب ولذلك فهي مواهب تأتي دون قصد من الانسان . ولهذا نجد ان المقام صفة تتصف بالثبات ، أما الاحوال فليست كذلك إذ قد تعرض للانسان وقد تزول عنه لان هذا حالها . . . ولابد للمسالك الصوفى من ان يسير بنظام من مقام الى مقام . وللصوفية آراء متنوعة فى ترتيب المقامات وأعلى هذه المقامات وهو العاية القصوى كما سنرى بالتفصيل « التوحيد والمعرفة » . ومعلوم ان أصل كل سلوك صوفى هو الايمان والاخلاص ثم الطاعة التي تنمر تمرتها . والمقامات بحسب آراء الصوفية يأتى بعضها بعد بعض ولا بد فى كل مقام ان يكون مبنيا على ما قبله مترتبا عليه بحيث اذا حصل خلل فى مقام رجع الانسان الى ما قبله وتركه . والمسالك يحتاج الى تخليص العسل من

(١) إبراهيم ١٤ .

(٢) الصافات ١٦٤ .

الشوائب والوصول الى ثمرة العمل وتخليصه من الشوائب يكون بتخليص
النية والقصد وتبرئة ذلك كله من الامور الدنيوية وجعله خالصا لله .

وقد ذكر الصوفية ان من اهم المقامات التوبة والزهد والورع والصبر
والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل . اما الاحوال فهي كثيرة منها
المحبة والشوق والانس والهيبة والقرب والحياء والصحو والسكر
والفناء والبقاء .

والصوفية يذهبون الى أن هذا الطريق الذي يبدأ بمجاهدة النفس ،
والتغلب على شهوات البدن والوصول الى الله ابتداء من المقامات والاحوال
حتى نهاية الطريق الذي ينتهي بالفناء والبقاء في الذات الالهية نقول ان
الصوفية انما تستند في سلوكها هذا الطريق وعبور مقاماته على اصول
اسلامية في المقام الاول . فالصوفي يرى ان مصدر التصوف واساسه انما
يرجع الى مظاهر اسلامية خالصة ولا يرجع اليه الى اى عنصر اجنبى .
ولهذا نجد ان الصوفى اينما تكلم عن مجاهدة النفس وعن مقام من
المقامات وحال من الاحوال انما يجعل صمته القرآن والسنة وسيرة
الصحابة والتابعين . والتصوف انما يريد بذلك أن يقول : اننى وان كنت
أتحدث عن مجاهدة نفسى وتطهيرها وتخليصها من شرور البدن وانى وان
تحدثت عن المحبة الالهية والشكر الالهى والوصول والبقاء والفناء وغيرها
من اصطلاحات صوفية ، فانى انما اعبر عن ما ذكر في القرآن بلفظ خاصة
دون تغيير في المعنى ، فالتوبة الى الله والرجوع اليه وردت في النص
القرانى . وقل ذلك في المحبة الالهية والتقرب الى الله والفناء فيه وسنرى
خلال حديثنا عن المقامات والاحوال الى اى حد اثر القرآن والسنة
النبيهية وسيرة الصحابة في هذا الصدد وسوف نكتفى الان بإيراد بعض
الامثلة الموجزة :

ففيما يتعلق بمجاهدة النفس نجد آية الكريمة « وأما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى » (١) . ان النفس لامارة

(١) النازعات ٤٠ - ٤١ .

بالسوء» (٢) . وإلى مقام التقوى أشارت الصوفية إلى قوله « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (٣) . وإلى الزهد بقوله « قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى » (٤) . وإلى التوكل بقوله « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » (٥) . وإلى الشكر بقوله « لئن شكرتم لازيدنكم » (٦) وفيما يتعلق بالصبر قوله سبحانه « بشر الصابرين » (٧) . وإلى الرضا بقوله « رضى الله عنهم ورضوا عنه » (٨) . وإلى الحياء بقوله « ألم يعلم بان الله يرى » (٩) . وإلى المحبة بقوله « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (١٠)

أما الأحوال فقد أشار إليها القرآن بطريقة أو بأخرى فقال سبحانه : « يدعون ربهم خوفاً وطمعا » (١١) . وقال « من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت » (١٢) . وقوله « الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن » (١٣) . وباختصار فإن ثمة آيات عديدة استطاع الصوفية ان يفسروا رياضاتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم وأحوالهم على ضوئها وهم بهذا إنما أرادوا ان يوضحوا للهادء والإصغاء على حد سواء ان حركتهم حركة شرعية وأنها تستند إلى الفهم الصحيح للقرآن والسنة وأن القرآن علم وعمل ولا يصح علم بلا عمل ولا عمل بلا علم . وعلى المرء ان يهتم بالباطن أولاً فإذا صلحت

-
- (٢) يوسف ٥٣ .
 - (٣) الحجرات ١٣ .
 - (٤) النساء ٧٧ .
 - (٥) الطلاق ٣ .
 - (٦) إبراهيم ٧ .
 - (٧) البقرة ١٥٥ .
 - (٨) المائدة ١١٩ .
 - (٩) العلق ١٤ .
 - (١٠) المائدة ٥٤ .
 - (١١) الاعراف ٥٦ .
 - (١٢) العنكبوت ٥ .
 - (١٣) فاطر ٢٤ .

الصريفة صلح الفرد ١٠ أى أن على المرء أن يعمل بما يؤمن به بحيث تكون أعماله صورة مطابقة لما يبطن وهنا نجد النزعة الاخلاقية الصوفية فى أوج كمالها .

وفضلاً عن ما سبق فإن الاسلام نفسه قد مهد الطريق للتصوف من باب آخر وهو أن الدين الاسلامى كما يرى نيكلسون دين من أهم أركانه الايمان بالحياة الآخرة وبالعذاب لمن طغى وعصى وتكبر وبالنعيم لمن آمن واحتدى . وهذا الايمان المتعلق بالحياة الآخرة من شأنه أن يفرض على الانسان سلوكاً معيناً أقل ما يقال فيه عدم الاهتمام بشئون الدنيا والاهتمام بما يتعلق بالحياة الأخرى .

ولما كان الهدى يمثل فى جوهره الدنيا والنفس تمثل الحياة الأخرى وجب تنقيتها من شوائب الهدى وسيطرتها عليه لكي تصل الى الواحد الأول وتحيا به على الأقل أن لم تحيا فيه . ثم أن فكرة الترغيب والترهيب الموجودة فى القرآن قد ساعدت أيضاً على نهضة التصوف الاسلامى فالرسول الكريم جاء يبشر المؤمنين وينذر العصاة . فنجد القرآن الكريم يتحدث عن « جنات تجري من تحتها الأنهار » وعن « نار وقودها الناس والحجارة » كذلك نجد القرآن يذكر أن الحياة الأخرى هى الباقية وأن الدنيا دار الغرور والفرور وانها الى زوال « أعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد . . . الى قوله وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (١) .

من هذه الآيات وغيرها ، استطاع الصوفية أن يجعلوا وجود التصوف فى الاسلام وجوداً سريعاً وأنهم اذا كانوا قد قرروا رأياً غير رأى الفرق الأخرى واذا كان لهم اتجاه خاص مختلفاً عن اتجاهات الفرق الأخرى فانهم فى الحقيقة ، كما نذكروا ، ليسوا خارجين عن الدين الاسلامى . ومن

(١) الحديد : ٢٠ .

جائنا ماننا قد نختلف معهم فى فهمهم القرآن والسنة النبوية ، وقد لا نفر ما يقررونه ويقولون به ، وقد نعترض على أقوال كثيرة نلقاها بها ، الا ان ذلك لا يجعلنا نتمادى لدرجة نتهمهم فيها بالكفر والزندقة والخروج عن الدين ، ان النصوص القرآنية كما نظر اليها الصوفى بعينيه هو ويفكره هو ، تتضمن الطريق الصوفى من اوله الى آخره ، وتشير اليه وتعبّر عنه وتطلب الى الخاصة اتباعه .

١ - فهى تتضمن الزهد الذى هو مرحلة انماسية وسابقة على التصوف وذلك حينما حدث على الاعراض عن متاع الدنيا وانها فانية وانها دار غرور وان الحياة فيها لفترة محدودة ، هذا فى الوقت الذى رغب فيه النصوص الدينية المؤمن فى الحياة الآخرة ، حيث وصفتها بصفات بهرت النفس البشرية وجعلتها تسعى جاهدة الى تخطى كل الصعوبات التى قد تعترض سلوكها « اعلّموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الاموال والاولاد كمثّل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الدماء الدنيا الا متاع الغرور » (١) . يا أيها الناس ان وعد الله حق فلا تفرّغنكم الحياة الدنيا ولا يفرّغنكم بالله الغرور (٢) . ومع أن كلمة الزهد لم ترد فى القرآن الا مرة واحدة فى قوله سبحانه « وشروه بشمن بخص دراهم معدودات وكانوا فيه من الزاهدين » (٣) . الا ان ثمة آيات كثيرة يفهم منها الحديث على الزهد كقوله تعالى « لكيلا تناسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » (٤) . وقد شرحها السرى السقطى (٢٥٣ هـ) بقوله « ان الزاهد هو من لا يفرح بموجود ولا يتأسف على مفقود » .

٢ - وقد رأينا أنه بناء على النصوص الدينية أقام الصوفية المقامات

-
- (١) الحديد : ٢٠ .
 - (٢) لقمان : ٣٣ .
 - (٣) يوسف : ٢٠ .
 - (٤) الحديد : ٢٣ .

والاحوال (والتي تمثل لب الطريق الصوفي) وردوها الى القرآن .
 فالخوف والرجاء والرضى والحب والتقرب الى الله كلها نص عليها القرآن .
 فانكروني انكروني واشكروا لي ولا تكفرون « (١) . » الذين ينكرون الله
 قياما والعودا وعلى جنوبهم « (٢) . وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم
 افلا تبصرون « (٣) . » و « وانكروني في نفسك تضرها وخيفة ودون الجهر
 من القول بالغدو والاصال ولا تكن من الغافلين « (٤) . »

٣ - ثم ان الصوفية الذين انتهوا الى القول بوحدة الوجود انما
 سموا في نهاية الامر الى بيان انهم انما يؤمنون بما جاء به القرآن . وعلى
 هذا الاساس فهموا قوله تعالى « ولله المشرق والمغرب فلا ينما تولوا فثم
 وجه الله ، ان الله واسع عليم » (٥) . وكذلك لقوله « الله نور السموات
 والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج
 كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد
 زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور » (٦) . وقوله ما يكون من
 نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك
 ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا « (٧) . » وبالإضافة الى هذه الآيات
 وغيرها كثير توجد بعض الاحاديث القدسية التي تشبه الصوفية بها في
 بيان آرائهم التي بدت في نظر الكثيرين غريبة على الاسلام ومن أهم
 الاحاديث في هذا الصدد ما جاء على لسان حنبل شاذلي « ٠٠
 ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى يحبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
 يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها

(١) البقرة : ١٥٢ .

(٢) آل عمران : ١٩١ .

(٣) الذاريات : ٢١ .

(٤) الأعراف : ٢٠٥ .

(٥) البقرة : ١١٥ .

(٦) النور : ٣٥ .

(٧) المجادلة : ٧ .

ورجله التى يسعى بها : فبى يسمع وبى يصر وبى ينطق وبى يعقل وبى
بيطش وبى يمشى » *

(ب) السنة النبوية (١) :

تأتى السنة النبوية فى المرتبة الثانية التى يستند اليها الصوفية فى
بيان ان اتجاههم اسلامى النشأة والمنبت * واذا كنا قد رأينا فى الجزء
السابق الان كيف يفسرون القرآن وكيف يميزون فيه بين ظاهر اللفظ وباطنه
فاننا هنا ايضا نجدهم يستندون الى سنة الرسول الكريم فى أعمالهم *
كيف لا والسنة فضلا عن أنها معتمدة على القرآن وشارحة له فهى ايضا
قد بينت بالدليل العملى أن التصوف غاية الغايات * هكذا يقول الصوفى *

ولقد نص القرآن على ان للمسلمين فى رسول الله أسوة حسنة *
صحيح أن الرسول كان فى حياته جامعا بين الدنن والدنيا والعلم والعمل
بناء على قوله تعالى « وأبتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك
من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض ان الله
لا يحب المفسدين » وكذلك قوله سبحانه « قل من حرم زينة الله التى أخرج
لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة
يوم القيامة » ان ذلك كله وضعه الرسول موضع التنفيذ * وكما نعلم فانه
عليه السلام قد تزوج أكثر من مرة * ولكننا نعلم تمام العلم ان الرسول لم
يجعل جل هم الدنيا وما فيها ولعل اهتمامه بشتونها راجع الى ان
سلوكه سيكون من بعده شريعة عامة وقانونا كليا بحيث اذا اعمل الدنيا
وزهد فيها وابتعد عن الناس واخذ يعبد الله بعيدا عن أعين الناس نقول

(١) راجع فيما بلى : المناوى : الكواكب الدرية فى مناقب السادة
الصوفية -- الباب الأول (مخطوط) * وراجع أيضا ابن حنبل : كتاب الزهد
ص ٤٣٣ - مكتبة الايمان بالقاهرة (بدون تاريخ) *

إن الرسول لو كان فعل ذلك لآدى هذا إلى تفتيت وحدة المسلمين وانطواء كل مسلم على نفسه بعيداً عن الشئون العامة التي تهم كل مسلم وحينئذ لن يكون نعمة اسلام أو مسلمون إلا سرعان ما يذوب كل فرد في تلك التيارات التي كانت تهب على المسلمين بين فترة وأخرى .

ومع ذلك كله نستطيع أن نقول مع الصوفية أن الرسول كان زاهداً في حياته حقاً ولقد نص على أن الزهد عبادة وفضيلة ينبغي على كل مسلم أن يتحلى بها فقال « ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس » وقال المصطفى « إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين وزهده في الدنيا وبصره بعيوبه » وقال « احفظ الله تجده أمامك تعرف الله في الرخاء يعرفك في الشدة واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك واعلم أن النصر مع الصبر وإن الفرج مع الكرب وإن مع العسر يسراً » . لقد حث الرسول المسلمين على الصبر والشكر والرضى والإيمان بقضاء الله وقدره . لقد كان عليه السلام مثلاً للنسابة والنزاهة . فلم يكن يأكل مثلاً حتى يشبع ولم يكن يسمى إلى جمع المال وتكديسه ولم يكن معتقراً ما يونه وكبر ما فوقه . لقد كان يبجل الصغير قبل الكبير ويهتم بالفقير قبل الغني .

ثم إن الروايات التي ذكرها لنا المؤرخون قد أجمعت على أن الرسول كان قبل بعثته يذهب إلى غار حراء بعيداً عن صخب الحياة ومهمومها بقصد التعبد والتأمل في الوجود ومعرفة نفسه وأدراكها وإدراك علة الوجود إلى أن نزل عليه القرآن هناك حيث قال له جبريل « اقرأ » .

ولقد كان من غير المعقول أن يهبط الوحي على الرسول وهو منغمس في أهوائه ومبوءه وبعبء ما كان يعبدّه الجهلى من العرب . أن تعبدّه في غار حراء كان مقدمة ضرورية لأيد منها لهبوط الوحي، مقدمة لأيد أن يزهد من خلالها تطهر نفسه ومجاهدتها وغلبتها حتى تصفو صفاء كاملاً وتنتهي

برق حسه ويدق لمعرفة الامور مباشرة وحتى يصفو قلبه وتجلو مراته بحيث يصير بوسعه ادراك الوجود كله وما يقتضيه هذا الوجود مباشرة • ان تعبد في غار حراء كان امرا ضروريا وضع له فيه النور من الظلام والخير من الشر والدق من الخلق والباطل من الزور والعلل الحقيقية من العلل الرومية الزائفة • لقد اجمع المؤرخون على انه عليه السلام • كان عابدا زاهدا اخلص ما تكون العبادة والفضل ما يكون الزهد فقد كان يجهد نفسه ابتغاء مرضاة الله لدرجة ذهب فيها القرآن الى نهى النبي عن اجهاده نفسه • طه ما انزلنا عليك الكتاب لتشقى • (١) •

وفضلا عن هذا كله فان اخلاف الرسول كانت مثالا لا يتطلع اليه الجميع من بعده • انك لعلى خلق عظيم • كيف ولا ولقد كان خلقه القرآن : حيث كان يعمل ما امره الله عن طيب خاطر واقتناع كامل ويبتعد عن ما حرمه الله عليه بنفس راضية مرضية فقد قالت عائشة • كان خلقه القرآن يرضى برضاه ويمسحط بسمخه • ناهيك عن الآيات الصديدة والروايات الكثيرة التي تظهر ان الرسول بالمؤمنين رؤوف رحيم وانه أخ كريم للاعداء قبل الاصديقاء ، انه كان بنصر الحق ويصل الرحم ويطعم الجائع • الخ •

ليس هذا فحسب بل ان المتصوفة قد اتخذوا من مسألة الاسراء والمعراج اكبر دليل على ما يمكن ان يصح للنفس البشرية من رؤية ومشاهدة واطلاع على معرفة امور لا يستطيع المرء في حياته العادية ، ومن خلال اعتماده على الحس والعقل ، ان يصل اليها • ومن المؤكد ان الغالبية الكبرى من المتصوفة قد اكدوا على ان الاسراء كان بالروح فقط ولبس بالجسد ، اذ لا قيمة للجسد في هذه المسألة ، لان الجسد من حيث هو كذلك لا يرى ولا يسمع ، اذ ان المسائل الخاصة بالمعرفة كلها في الحقيقة من شأن النفس الناطقة • فاذا اضفنا الى ذلك بعض الروايات التي يستنبط منها ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يفق عن نفسه ، ادركتنا الى أي حد افاد الصوفية من اقوال الرسول ومن سلوكه وانهم قد اعتمدوا عليه

(١) طه : ١ - ٢ •

اعتمادا أساسيا الى جانب اعتمادهم على النص القرآني بطبيعة الحال
لبيان ان التصوف طريقهم اسلامي بحث وانهم انما كانوا يتبعون النص
الديني وسنة الرسول الكريم .

وبإيجاز نستطيع ان نحصر المصدر النبوي في نشأة التصوف
الاسلامي في اخلاق النبي ثم في آدابه عليه السلام في المآكل والملبس
وأخيرا في أقواله ودعائه .

(أ) أما فيما يتعلق بأخلاق النبي فيذكر انه كان أحلم الناس
وأشجعهم وأعدلهم وأجودهم . لا يبيت عنده درهم ولا دينار وإن بقي
طرفة لا يأوى منزله حتى يبرأ منه الى من يحتاجه وفي هذا إشارة الى
الزهد في الدنيا . وما سئل قط فقال لا وفي هذا إشارة الى الرضا
والقناعة . كان يغضب لربه لا لنفسه ، نظره الى الأرض أكثر من نظره
السما ، خافض الطرف وكان متواصل الإحزان دائم الفكر لا يتكلم في
غير حاجة كثير البكاء والضراعة يمشي على المسكين والارملة لقضاء
حوادثهما . لا يهوله شيء من أمر الدنيا ولا يحقر مصكينا للقره ولا يهاب
ملكا للملكة . وسع الناس خلقا فهم في الحق عنده سواء وما أنتهر خادما
ولا قال له في شيء صنعه لم صنعته ولا في شيء تركه لم تركته بل يقول قدر
فكان ولا يجلس الا على ذكر الله .

(ب) أما إذا أردنا ان نتتبع آدابه في المآكل والملبس فإننا نجد الاخبار
من هذه الناحية تبرر كلية ما دأب عليه الصوفية في مآكلهم وملبسهم .
فالاخبار كلها على ان الرسول لم يكن يكره شيئا وأنه لم يرد مرة واحدة
طعاما أحضر أمامه . . وأنه إذا غاب عنه الطعام لمدة صبر حتى شد الحجر
على بطنه . . وذكر انه أتى أمامه بمصل ولبن في أثناء قرده وقال : ادامان
في أثناء لا أكله ولا أحرمه ولكني أكره الفخر . ثم انه لم يروى عن أحد
من الصحابة والتابعين ان الرسول كان بلبس زيا خاصا أو أنه كان يسمى
الى ارتداء أفخر الألبسة وأغلاها . أنه عليه السلام كان يلبس ما يجسده

سواء كان من القطن أو الصوف أو الكتان • ولقد ذكر انه كان يقوم « بترقيق » لباسه بنفسه • وهذا يعنى ان ما كان فى حوزة الرسول من ملابس محدودا للغاية •

(ج) فإذا ما تخطينا الحديث عن معجزاته وهى كثيرة كما يحكى وانتقلنا الى الحديث عن اقواله وجدنا انها ينوع حتى لا ينضب نهل منه الصوفية بقدر ما استطاعوا ووجدوا فى نصوصها ما جعلهم يقولون بان الرسول اول كوكب درى فى سلسلة الكواكب الصوفية • فقد ذكر عنه قوله : اتخذوا عند الفقراء ايدى فان لهم دولة يوم القيامة • وذكر قوله كن فى الدنيا كانه غريب أو عابر سبيل وعد نفسك من اهل القبور • وقال : كونوا فى الدنيا اضيافا واتخذوا المساجد بيوتا وعودوا قلوبكم الرقة واكثرُوا الهكاء • وقال فى القدر : لا يغنى حذر من قدر •

بقى ان نتحدث عن الصحابة والتابعين واعمالهم واقوالهم • ونظرا لضيق المقام فاننا لن نتحدث عن اعمالهم واقوالهم وكيف كانوا يأكلون ويلبسون وكيف كانوا يسهرون على راحة المسلمين متبعين فى ذلك السنة والكتاب • يكفى هنا أن نذكر أنهم كانوا يراعون فى سلوكهم خلق الرسول الكريم ويأتون بقوله وفعله فضلا عن القرآن الكريم • ولهذا فان الفقر والصبر والشكر والزهد وحب الآخرة والرافة بالناس وغير ذلك من فضائل كانت محل اهتمام الصحابة والتابعين • وكل منا لديه بلا شك علم باخلاق أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وغيرهم وكيف كان كل منهم يتنازل عن ماله الخاص من أجل مصلحة الآخرين وكيف كان يقطع من قوت يومه لأطعام الفقراء والمحرومين وكيف كان بعضهم لا يملك الا ثوبا واحدا •

أما بعد : فان الظروف التى مر بها الاسلام فى بدايته قد ساعدت ايضا على نشأة التصوف الاسلامى • وقد نبه الى ذلك ابن الجوزى حين ذهب الى القول : ان النقطة الحساسة فى اذهان المسلمين فى القرون الاسلامية الاولى هى الولوج بالزهد وأن الصوفية وجسّدوا تلك النقطة

الحساسية . يضاف الى ذلك ان تزمت الفقهاء كان سببا اخر لاقبال الناس على التصوف . ثم ان من اهم العوامل المؤثرة فى نشأة التصوف هو انه يتعلق بالقلوب والاحاسيس لا بالعقل والمنطق ومن البديهي ان العقل والمنطق هما سلاح الخواص من الناس وان اكثر الناس لا يقدرون على الاستفادة منهما اى الالهام بهما والجزء الحساس فى الانسان قلبه ولهذا فان الكلام يصبح له مفعول السحر اذا كان ملائما للاحاسيس والمشاعر مخاطبا القلب فى المقام الاول(١) .

والى مثل هذا ذهب الدكتور أبو العلا عفيفى حيث قال « . ان المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم ، اقبل الكثيرون منهم على الدنيا وجنحوا اليها . وشجعهم على ذلك الثراء المفاجيء الذى اصابوه . وكان نتيجة ذلك ان قامت فى نفوس اتقيائهم ثورة داخلية هى نزاع بين نفس لا تزال على ايمان فض قوى ، ودنيا مقبلة عليهم بشهوراتها ومباهمها . وكان الطريق الوحيد للتخلص من هذا المأزق هو الفرار من الحياة وما فيها من لذات ، ورياضة النفس على الطاعات والمجاهدات . وربما كانت دعوة أبى ذر الغفارى صدى لهذه الثورة تمثلت فى النعمة على اصحاب الثراء من بنى أمية وغيرهم »(٢) .

واذا كان لنا ان نعقب على ما ذكرناه بشأن مصادر التصوف الإسلامى هنا لقلنا : ان محاولة رد التصوف الإسلامى الى مصدر واحد او مصدرين سواء كان هذا المصدر اى ذلك داخليا اى خارجيا محاولة غير مجدية وليست من التفسيرات العلمية فى شىء . ان على الباحثين ان يضموا فى اعتبارهم وهم يصدد البحث عن أصل التصوف ومصدره اعتبارات عديدة منها القرآن والسنة وسيرة الصحابة ومنها ما هو خاص بالمعقليات العربية الإسلامية ذاتها ومنها ما هو خاص بظروف العصر او

(١) قاسم غنى : ص ٤٢٢ .

(٢) د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٧١

العصور التي مر بها التصوف ومنها ما هو خاص بالديانتين الكبيرتين ومنها ما هو خاص بالتيارات الفلسفية وعلى رأسها الأفلاطونية المحدثة .
 كذلك لا ينبغي أن نذكر التيارات شبه الدينية كالمناوية والزرادشتية والبوذية وغيرها . ففى رأينا كما أشرنا من قبل أن كل عامل من هذه العوامل ساهم بطريقة أو بأخرى وتعلقل فى التصوف الإسلامى مرتديا ثوبا إسلاميا .
 « أن علينا أن ندرس العوامل المختلفة التى ساعدت مجتمعه على تشكيل « التصوف » وأن نضع كلا من هذه العوامل فى موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها تم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من اثر . فان هذه العوامل تكون فى جملتها الظروف التى نشأ فيها التصوف وترعرع سواء فى ذلك تلك العوامل الخارجية التى ذكرناها وتلك الخاصة بالبيئة الإسلامية والتى يمكن أن تنقسم الى عوامل سياسية وعوامل اجتماعية وعوامل عقلية كالأضطرابات والفتن الداخلية الدائمة فى عصر بنى أمية وموجات الشرك والتعصب العقلى التى طغت على المسلمين وكالتطاحن المرس بين أصحاب المقاتلات والفرق أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء » (١) .

ونحن بهذا أنما نوافق المستشرق نيكلسون رأيه الذى رفض فيه أن يرد التصوف الإسلامى الى هذا المصدر أو ذلك لمجرد وجود شبه بينه وبين هذه المصادر ففما يتعلق بصلة بالافلاطونية المحدثة قال العلامة نيكلسون ليس فى التناوب القريب بين المذهب الأفلاطونى الحديث وبين التصوف - وهو تسابه أقسوى مما بين التصوف ومذهب الميدانتا - ما يبرر وحده دعوانا بأن التصوف وليد الفلسفة الأفلاطونية « . وكان قد قرر قبل ذلك مباشرة « أن القول بأن التصوف مستمد من الفيدانتا لا يمكن الأخذ به الا على أساس تاريخى : أعنى يجب أولا أن نبحث الاثر الذى تركه الفكر الهندى فى الفكر الإسلامى فى الوقت الذى ظهر فيه التصوف وأن نبحث تانيا الى أى حد تتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض الفائل برده الى أصل هندى . وكذلك الحال فى النظرية الأخرى القائلة

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٧٢ .

بان التصوف كان رد فعل للعقل الأرى أو ان التصوف كان فى جوهره وايد العقل الفارسى فاننا يجب ان نثبت أولا ان الصوفية الذين وصفوا مبادئ المذهب الصوفى كانوا من اصل فارسى ٠٠٠ ثم يضيف ان الامر لم يكن كذلك ٠ نعم كان معروف الكرخى من اصل فارسى ولكن الكلام فى الاحوال والمقامات وما الى ذلك من المسائل التى هى فى صميم التصوف لم تظهر الا عند رجال اتوا بعده امثال ابى سليمان الدارانى وذى النوى المصرى اللذين عاشا فى الشام ومصر ولم يجر فى عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسى على الأرجح ٠

ويبدو ان نيكلسون قد حار بين رد التصوف الى اصل اسلامى وبين رده الى عناصر غير اسلامية ٠ فهو فى موضع اخر انتهى الى ان التصوف قد تأثر بلا شك بالافلاطونية المحدثة وبالمسيحية تأثرا لا شك فيه الا ان الوثائق لا تسعف فى هذا التأكيد وهاكم نصه : « ان أثر المسيحية والفلسفة الافلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا الى انكاره فى تكوين التصوف الاسلامى ٠ وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الارسطاط التى عاش فيها الصوفية فلم يكن بد من ان تترك طابعها فى مذاهبهم ٠ ولدينا ادلة كافية توضح اثرها فى التصوف ومكانتها منه ولو ان المادة التى بين ايدينا لا تمكننا من تتبع اثرها بالتفصيل ٠ وبالجملة يمكن القول بان التصوف فى القرن الثالث شأنه فى ذلك شأن التصوف فى عصر من عصوره ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت اثرها مجتمعة » (١) هذا هو رأى أحد المستشرقين فى مصادر التصوف الاسلامى وهو رأى رفض صراحة ان يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل اجنبية محسب وادا كان الامر كذلك فان البحث عن ظروف المجتمع الاسلامى وعن طبيعة العقلية العربية وتتبع النص القرآنى واللسنة النبوية وكبار الصحابة والتابعين نقول ان فى هذه العوامل وحدها يمكن ان نجد حلا حاسما وتفسيرا مقنعا لنشأة التصوف الاسلامى ٠

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٧٢ ٠

هذا هو ما انتهى اليه الرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي حيث قال
 « اخفقت هذه النظريات (المقصود النظريات التي تحاول ان ترد التصوف
 الاسلامي الى مصدر واحد دون غيره) كلها في تفسير نشأة التصوف
 وتطوره في الاسلام لان كل واحدة منها تحاول ان ترد هذه الحركة الكبيرة
 المعقدة الى اصل واحد وتنظر اليها من جانب خاص دون الجوانب
 الاخرى مع انها حركة مايرت في نشأتها وتطورها نشأة التاريخ الاسلامي
 وتطوره في بيئاته المختلفة وشعوبه المتعددة وثقافته الكثيرة . في كل
 واحدة من هذه النظريات شيء من الحق ولكن لا واحدة منها تعبر عن
 الحقيقة كاملة . ولقد مر التصوف بأدوار مختلفة لكل دور خصائصه
 ومميزاته . انتشر في بيئات وشعوب متباينة تباينا ثقافيا وعقليا واجتماعيا
 بقدر ما كانت متباينة تباينا جغرافيا . ولم يكن بين الشعوب الاسلامية
 — عندما ظهر التصوف — من الروابط التي تربطها سوى وحدة الدين واللغة
 فكان من الطبيعي ان تنمو البذور الأولى للمظاهرة الجديدة وتترعرع وتؤتي
 ثمارها متكيفة بظروف البيئات التي نبتت فيها (١) »

(١) د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية ص ٦٣ .

الفصل الثالث

المقامات والأحوال

تمهيد :

انتهينا حتى الآن من الحديث عن أصل التصوف ونشأته • وأشرنا الى النظريات المتباينة التي أدلت برأيها في مصادر التصوف الاسلامي وكان رأينا هو أن التصوف وليد عوامل متعددة لا ينبغي أن نفصل واحدا منها وإن كان أعلاها كعبا وأصالة هو طبيعة الحال المصدر الاسلامي • ولقد انتهينا أيضا الى أن التصوف قد حورب من فئات متعددة من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة وعامة الشعب الذين رموا الصوفية بالزندقة والكفر • ومع أن هذه الفئات قد حاربت الصوفية والتصوف إلا أنها بالتأكيد لم تستطع أن تتخلص من الصوفية ولم تستطع أن تقضى على التصوف كتيار له شأنه وما زال • وهنا نود أن نشير بشيء من التفصيل الى ما ذكرناه عرضا أثناء الحديث عن المصدر الاسلامي للتصوف وأقصد المقامات والأحوال •

فلقد اتفقنا على أن التصوف هو « طريق » أو منهج « أو اتجاه » يسير فيه المرء الذي يسعى نغمه « سالكا » • وهذا السالك ينتقل من مقام الى مقام ومن حال الى حال خلال عبور هذا الطريق الصوفي الذي هو أشبه برحلة طويلة أو حج يمر « الحاج » من درجة الى درجة ، وهو أي كل درجة ينتقل اليها يحدث له حال مخالفة لما سبقها ولما سيتلوها • في هذه الرحلة يسعى السالك لا الى البحث عن ربه بل الى رؤيته ومشاهدته والغناء فيه • ذلك أنه قد أدرك في مرحلة سابقة أن للمخلوقات

خالقا وإن للعالم صناعا عظيما حكيما وهو الآن يطمع من رحلته هذه ان يصل الى « رب العالمين » *

كذلك فأننا قد اشرنا الى ان « المقام هو رتبة او درجة يكون فيها العبد بين يدي الله عز وجل بشأن ما يقوم في داخله هو من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع الى الله وقد ذكر في القرآن « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد - ابراهيم ١٤ » وكذلك قال الله « .. وما منا الا له مقام معلوم (الصفافات ١٦٤) » اما الحال فهو ما يحل في القلب من صفاء الانكار بدون مجاهدة او تفكير . ولذلك قيل : ان الحال هي الذكر الخفى . والحال ، كما يقول الطوسي ، « ليس من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات بل هي تهجم على القلب كما انها تزول عنه فجأة » او هي ، كما ذهب الغشيري ، « معنى يرد على القلب من غير تمعد ولا اجتلاب ولا اكتساب كالطرب والحزب والقبض والشوق والانزعاج والهيبة .. » ولهذا فان الاحوال مواهب والمقامات مكاسب . والاحوال تأتي من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود . وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله . ان المقام ينال بالجهد والكسب والجلد والصبر فهو لهذا درجة ينالها السالك بمجهوده هو . اما الاحوال فهي امر يحدث بحدوث المقامات ولا دخل للسالك فيه ومن اجل هذا فانها لا تثبت لصاحبها بعكس المقامات « .. ليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات ، بل هي نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم »

والصوفي في رحلته هذه التي يسمى فيها الى البقاء والعناء انما يبين الطريق الذي ينبغي ان يسلكه كل مريد . لكنه لا يزعم ان هذا الطريق واحد او ان الذين سيمرون به متشابهون ما شاهده غيرهم . ذلك ان الطريق وان كان في ظاهره واحدا الا ان العابرين له ليسوا كذلك . فكل يرى بعينه هو لا يعين الاخرين ويشاهد بقلبه هو لا بقلب الاخرين . ومن هنا فأننا اذا كنا نسعى الآن الى رسم «المقامات والاحوال » التي يمر بها السالك خلال « الطريق » فأننا نؤكد في نفس الوقت ان هذه المقامات

والاحوال ذاتية يشعر بها كل فرد على حده وهى بلا شك تختلف من حيث الكيف باختلاف الاشخاص ولهذا فلا يجب أن نسوى بين « السالكين » من خلال مقاماتهم واحوالهم فلكل مقام معلوم وحال خاص *

وإذا نحن تابعتنا كتاب « اللمع » للسراج لوجدنا أن المؤلف قد ذكر أن المقامات التى يمر بها الصوفى سبعة هى : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل ثم الرضا * أما الاحوال فيذكرها على الوجه التسالى : المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والطمانينة ثم المشاهدة واليقين * والصوفية فى حديثهم عن المقامات والاحوال انما يستندون فى هذا التصنيف الى الآيات القرآنية كما أشرنا وكما سنذكر بالتفصيل *

والصوفية يذهبون الى أن الطريق لا يكمل ولا يؤدي الغرض منه ولا يحصل الصوفى على ضالته إلا بعبور هذا الطريق والوصول الى نهايته * فلا يصح أن يقف عند مقام أو مقامين ... بل لابد للصوفى أن يتخطى المقامات * الواحد بعد الآخر وفى تخطيه لهذه المقامات تحصل له الادوار التى يتلو بعضها البعض الآخر * وعندما يتخطى « السالك » هذه المقامات يكون قد وصل الى غرضه الاقصى حيث يرى الحق ويشاهده ويمانيه * فهناك لا أنا ولا أنت بل الواحد فى الكل والكل فى الواحد * هناك تكون المعرفة الحقة حيث يدرك العارف نفسه بنفسه ، هناك لا عالم ولا معلوم ، لأن المعلوم هو العالم والعالم هو المعلوم والعقل هو المعقول والمعقول هو بعينه العاقل * والآن لنحدث عن هذه المقامات والاحوال بشئ من الإيجاز الواضح *

أولا : المقامات

١ - التوبة :

اجمع الصوفية على أن التوبة أول مقام من المقامات التي ينبغي على السالك المنقطع إلى الله أن يطلبه ثم يتخطاه إلى ما بعده . فالتوبة بمثابة الاصل والاساس لكل المقامات التي تليها . والتوبة عند الصوفى لها أكثر من تعريف وإن كانت كلها تعنى فى النهاية أمراً واحداً . فقد قال السوسى أنها « الرجوع من كل شئ إلى الله العلم إلى ما منحه العلم » (١) . أى هى العمل وفقاً للأوامر والنواهي الإلهية بحيث يراعى الصوفى الله فى أفعاله وفى أقواله من حب ورضى وطيب خاطر . أما القشيري فقد قال « التوبة انتباه القلب من رقة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء حاله . . وإذا كان الجنيد قد قال « أنها نسيان المرء ذنبه » فقد قال سهل بشأنها « أنها عدم نسيان المرء ذنبه » . أما رويم بن أحمد فقد قال « التوبة من التوبة » أى يتوب المرء من رؤية كونه تائباً لأنه إن يدرك أنه تائب إلا إذا كان قلبه مشغولاً بنفسه لا بالله . ومن ثم فإن التوبة تكون موضع اهتمامه . لكن نظراً لأن التوبة من أجل الله فينبغى أن ينسى التوبة أو بتعبير أدق أن يتوب من التوبة . ففى ذلك شغل بالله الواحد ولعل هذا هو ما قصده الهجويزى حين قال « القائب حبيب الله وحبيب الله فى الشهود . ومن العيب أن نتذكر الأثام فى الشهود لأن تذكر الأثم حجاب بين الله وبين

(١) الطوسى (السراج) : للجمع ص ٦٨ نشرة د . عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور - القاهرة سنة ١٩٦٠م . وراجع : الكلاباذى فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١١١ وما بعدها .

من يشهده » • وقال ذو النون المصرى « توبة العوام من الذنوب أما تسوية
الخواص فهي من الغفلة » • وقيل أيضا التوبة « أن تتوب من كل شيء سوى
الله تعالى » وقال أبو الحسن النورى « التوبة أن تتوب عن كل شيء سوى
الله عز وجل » •

ومن هذه التعريفات وغيرها نجد أن مفهوم التوبة يتعدد بدرجة
السالك أى بمقامه : فتوبة الرجل العادى غير توبة المريد الذى تختلف توبته
عن توبة الصوفى • فتوبة الصوفى عن الزلل والغفلات تعدد هدفا بالنسبة
للرجل العادى الذى يسعى الى التوبة عن الذنوب والسيئات ••• أى أن
التوبة درجات وكل درجة تعد بالنسبة للقائب هدفا إذا وصل اليه سعى الى
توبة أخرى وهكذا • ولقد صدق السراج فى قوله « ••• فشتان بين تائب
وتائب : تائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات
وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات » •

ولقد ذهب أبو على الدقاق الى أن التوبة ثلاثة أقسام :

أولها التوبة بمفهومها العام وهى التمسك على فعل الذنوب والخوف
من العقاب ، فيتوب المرء كى يرفع الله عنه هذا العقاب •

ثم هناك التوبة بمعنى « الانابة » والمقصود بها طمع المرء فى ثواب
الله ومنحه الصامية التى يمنحها لعباده المتقين القوابين •

وأخيرا فإن هناك التوبة بمعنى « الأوبة » وهى تلك الحالة التى يبنى
المرء فيها رضى الله وحبه لا خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته • أنها توبة
يراعى فيها المخلوق ما ينبغى أن يقوم به نحو خالقه وياؤنه • ولهذا فإن
الانابة غالبا ما تكون صفة من صفات الولاء • أما الأوبة فهى غالبا ما تكون
خاصة بالانبياء والمرسلين • يتضح ذلك من قوله سبحانه « وجاء بقلب
منيب » وقوله سبحانه « نعم العبد أنه أواب » •

ولقد ذكر القشيري ثلاثة شروط رئيسية للتوبة (١) .

١ - أولها أن يُندم التائب على المعاصي والآثام التي اقترفها
أو قام بها .

٢ - أن يبتعد في الحال والوقت عن كل المعاصي والآثام وأن لا يعود
عن المحرمات التي حرمها الله ورسوله .

٣ - أن يصمم بإرادة حرة راسخة وقلب من حديد على أن لا يعود
إلى هذه المعاصي والآثام وأن يباعد بينه وبينها بقدر طاقته .

من هذه الشروط الثلاثة للتوبة يتضح لنا أنها عملية سيكولوجية
أو أن شغلهم هو صراع داخل النفس البشرية يحاكم فيها المرء نفسه حيث
يُندم على كل سيئة ومزلة ارتكبها ويتمنى لو أنها كانت حسنات . هنا نجد
لدى الصوفية تحليلاً نفسياً من الطراز الأول : فهم يذهبون إلى أن التوبة
لا تعتمد على الجسم بل تعتمد على النفس تعتمد على القلب والجراحة .
ينبغي للقلب أن ينتبه ويصحو من دجماطيقته التي هوت به إلى الرذيلة
والمعصية . فيقارن المرء حينئذ بين حالته التي يكون عليها من ارتكاب
الآثام والمعاصي وبين حالته لو أنه صار إنساناً فاضلاً مهذباً يجله الصغفر
والكبير . استغفر الله يجله ويفضله الأولى جل شأنه . ولن يتم للمرء ذلك
إلا إذا أصغى لصوت الضمير الداخلي لصوت الحق . فقد ورد في الأخبار
عن الرسول الكريم قوله عليه السلام «واعظ الله في قلب كل امرئ مسلم» .
ومعنى هذا أن الباعث على التوبة هنا باعث داخلي لا خارجي . وهذا ما
أجمع عليه التائبون . فمعظمهم يجمعون على أن توبتهم كانت بناء على
هاجس داخلي كان يرى بعضهم شيخاً في منامه يحثه على التوبة أو سمع
وهو نائم صوتاً يخاطبه أن «تب كي يتوب الله عليك» . وهكذا . أي أن
التوبة تعد هبة أو منحة أو نعمة الهية يعطيها الله لعباده المتقين الورعين

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٥ - ٤٧ نشرة محمد علي صبيح

(بدون تاريخ) .

بحيث لو لم يرد الله التوبة لعبد لما كان يوسع هذا العبد ان يتوب .
(وكلنا نعلم اجابة رابعة العدوية عن سؤال لرجل عاص قائلًا لها : لقد
اكثررت من الذنوب والمعاصي فلو ثبت هل يتوب الله على ؟ فكانت اجابتها
لا « بل لو تاب عليك لتنت » . »

وعند الصوفية نجد أنه اذا صلح القلب صلحت سائر الاعضاء
ال اخرى . ولهذا فان الصوفى مطالب لايقاظ قلبه من غفلته ان يداوم على
تقديم لاء الفروض والطاعة لله وذلك بما يتعاده من اهل السوء ومتابعته للصالحين
من اهل الدين وسماع اقوالهم وتتبع سيرتهم . قال القشيري « ان القلب
اذا فكر فى سوء ما يصنعه وابصر ما هو عليه من قبيح الافعال سنج فى
قلبه ارادة التوبة والاقلاع عن قبيح المعاملة فيمده الحق سبحانه بتصحيح
العزيمة والخذ فى جمبل الرجى والتأهب لاسباب التوبة . فاول ذلك
هجران اخوان السوء . . . ولا يتم ذلك الا بالمواظبة على المشاهدة التى تزيد
رغبته فى التوبة وتوفر دواعيه على اتمام ما عزم مما يقوى خوفه
ورجاءه . فعند ذلك تنصل من قلبه عقدة الاصرار على ما هو عليه من
قبح الافعال » .

والصوفية وقد ذكروا ان التوبة اول مقام من المقامات التى ينبغي
للسالك ان يحققها انما يذكرون انهم بذلك يطعمون الاوامر والنواهي التى
امرهم الله ورسوله بها . فقد قال سبحانه « ان الله لا يفر أن يشرك
به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء » وهذا يعنى ان على المؤمن جميعا ان يتوبوا
الى الله من معاصيهم وزيلاهم . فهذا واجب عليهم من جهة . وما داموا
من جهة اخرى لم يشركوا بالله فانه سبحانه سوف يقبل توبتهم اذا كانت
توبة خالصة .

ولقد اعتمد الصوفية فى حديثهم هنا على النصوص الدينية
والنبوية . فلقد امر الله الناس جميعا بالتوبة كى يصلح شأنهم فقال
« وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون » وقال سبحانه « ان

الله يحب التوابين « ٠٠٠ » يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا ، من لم يتب فأولئك هم الظالمون . أما عن الأحاديث النبوية فكثيرة نجتزئها هنا منها قوله عليه السلام « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » ٠٠٠ « إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب » ٠٠٠ « ما من شيء أحب إلى الله من شائب تائب » . كذلك أمر الرسول الكريم المؤمنين بالتوبة حيث قال « يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أئوب في اليوم مائة مرة » وقال « لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من قبل المغرب » .

وصفوة القول : أن للتوبة مقدمات وعلامات ثم ثمرات : أما مقدماتها فهي انتباه القلب من غفلته وندمه على ما ارتكب من إثم ومعاصي وغفلة عن الحق . وأما علاماتها فهي هجران السوء وأهل المعاصي وأصحابها والبعد عن الشرور والآثام ، وأما ثمرتها الرجوع إلى الله ومحبه وما يتبع ذلك من دخول العبد في رحمة الله ورضاه والخروج من المعاصي والذنوب وابتمادها عن المرء .

٢ - الـورع :

المقام الثاني الذي نتحدث عنه الآن هو « الورع » والمقصود بهذا المقام عند الصوفية أن يتقى الإنسان الله في كل أفعاله . أى على المرء أن يراعى الله في سلوكه وأن يترك تمام الإدراك أن الله عالم ومطلع على كل فعل يقوم به . وقد توسع الصوفية في هذا المقام ، مقام الورع حتى أنهم حرموا على أنفسهم كل فعل أو كل قول أو كل ملبس فيه شبهة فكان الرجل يترك دابته إذا شك أنها أكلت من غير ملكه . وكان بعضهم يرفض أن يستعين بأحد في قضاء شئونه الخاصة . ولقد قال القشيري : أن الورع هو « ترك الشبهات » أى أن كل أمر من الأمور التي تحرم حوله الشبهات يبتغى على المرء أن يبتعد عنه . ولهذا قال الرسول « من حسن أسلم المرء تركه ما لا يعنيه » . ولقد سوى الرسول بين الورع وبين اتقى الناس فقال عليه السلام لأبى هريرة « كن ورعا تكن أعبد الناس » .

وقد ذهب بعض الصوفية إلى أن الورع يعنى ترك شئون الدنيا

والاهتمام بشئون الآخرة حيث يشغل المرء حينئذ قلبه بالاله فحصب طارحا كل ما عداه جانبا • وهذا ما قصده الضبلى بقوله : « الورع أن تتورع عن كل ما سوى الله تعالى » • وقال آخر « أن الورع هو الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس في كل طرفة » •

ونستطيع بناء على ما لدبنا من تعريفات متباينة للورع أن نقول :
 أن هناك ثلاثة أقسام (أو فئات) للورع (١) •

١ - فهناك من تورع عن الأشياء المشتبه فيها عليه • بحيث يمتنع عن أتائها أو التقرب منها لمجرد أنه على شك في أن كانت هذه الأفعال أو الأشياء من حقه أم لا • (وهذا هو ورع العامة وهنا نذكر أن أحمد بن حنبل قد ترك سطلاله كان أمانة لدى يقال • فأراد أن يختبر ورعه حيث قال له هذا الأخير : اختر سطلك من بين سطلين أمامه ، وكان البقال قد ادعى أن سطل ابن حنبل اختلط بأخر ، فلما رفض ابن حنبل أخذ أحد السطلين أخبره البقال حقيقة الأمر • لكن ابن حنبل ترك سطله ورعا •

وكذلك يروى في هذا الصدد أن الميارك رفض أن يمتطي دابته أو حتى يأخذها لأنها قد رعت في أرض غير أرضه • فهذا النوع من الورع يسمى تورع عن الشبهات التي اشتبهت على المرء وهي ما بين الحرام البين والحلال البين • وما لا يقع عليه اسم حلال مطلق ولا اسم حرام مطلق ، فيكون بين ذلك فيتورع عنهما • ولقد قال ابن سيرين في هذا الصدد - كما أخبرنا بذلك السراج - أنه ليس شيء أهون عليه من الورع إذا رآه شئياً تركه •

٢ - النوع الثاني من السورع هو ورع الخاصة والمتقين والمتحقيقين • وهو بلا شك أوسع دائرة من الورع السابق • فنجد هنا أن الورع أمر بجيش بصدر المتحقق أو هو أشبه بنور داخل يكتشف له ما ينبغي

(١) راجع في هذا الطوسي : الملح من ٧٠ - ٧١ •

عليه ان يتجنبه في الحال • ويستشهد المتحققون في هذا الصدد بقول الرسول الكريم « الاثم ما حاك في الصدر » • وتروى في هذا الصدد حكايات كثيرة تبين هذا النوع من الورع • من هذه الحكايات ما حكى من ان الحارث المحاسبى رحمه الله كان على طرف أصبعه الوسطى عرق اذا مد يده الى طعام فيه شبهة ضرب عليه ذلك العرق • وروى كذلك في هذا الصدد كما يقول القشيري والسراج ان بشرا الحافى قد دعى الى حفل فوضع بين يديه طعاما فجهد ان يمد يده اليه فلم تمد ، ثم جهد فلم تمتد ثلاث مرات ، فقال رجل ممن كان يعرفه « ان يده لا تمتد الى طعام حرام او فيه شبهة ما كان اغنى صاحب هذه الدعوة ان يدمر هذا الرجل الى بيته » • كذلك يذكر ان ابراهيم بن ادهم قد رفض ان يشرب من ماء زمزم لانه لم يكن يملك دلوا يشرب منه • ان مثل هذا النوع من الورع يعتمد بلا شك على القلب والقلب فحسب • وكان في هذا الورع نورا فطريا يهدى صاحبه الى الحلال مميذا اياه من الحرام ، ومباعدة في نفس الوقت بين صاحبه وبين كل ما فيه شبهة • هذا الورع لا يمكن ان يوجد هكذا كضربة من غير رام ، بل لابد وان يسبقه مشوار طويل ان صح التعبير ، على طريق التصوف يجاهد فيه الانسان نفسه واهواءه وميوله متقربا الى الصالحين المقربين مؤديا حقوق الله وواجباته كاملة ••• الخ •

٣ - اما الفئة الثالثة من الورعين فهم اولئك الذين يوسعون دائرة الورع ، بحيث تصير مقتصرة على العارفين الواجدين اولئك الذين بذهبون الى ان اهل الحق ينبغي ان يبتعدوا كلية عن كل مشاغل الدنيا وهمومها وان ينتبهوا فقط وينشغلوا بالله وحده وبكل ما يؤدى اليه • وترى هذه الفئة ان كل شيء يشغل المرء عن ربه محرم عليه • فلا ينبغي ان يكون في فكرنا غير الله • ان كل ما شغلك عن الله فهو مشنوم عليك • او هو ، كما قال ابو بكر الشبلى ، « الورع ان تتورع الا تقتنت قلبك عن الله عز وجل طرفة عين » •

وبشان استناد الصوفية الى النص القرآنى والحديث النبوى في

هذا الصدد فانهم يذكرون قول الله « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » ٠٠٠ ويذكرون من اقوال الرسول الكريم « ان الله طيب لا يقبل الا طيبا ، الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس » فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام » ٠٠ وكذلك يذكرون قوله عليه السلام « اني لانتقلب الى اهلى فاجد النمرة على فراشي او في بيتي فارفعها لأكلها ثم أخشى ان تكون صدقة فالقيها » ٠ وأخيرا فانهم يذكرون قوله « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » ٠

٣ - الزهد :

لسنا في حاجة الى تأكيد القول من جديد بان الزهد كما ذكرنا هو الاب الشرعى للتصوف ومن غير الممكن ان يوجد التصوف الا اذا سبقته حركة الزهد ٠ فالزهد هو المعرفة الضرورية التي لا بد منها لقيام التصوف ونهضته ٠ وعلمنا انه لا يختلف اثنان عاقلان على ان الزهد شرط رئيسي وهام للتصوف وان الصوفية جميعا يجمعون على هذا ٠ فلقد قال السراج في بيان أهمية الزهد انه أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين الى الله عز وجل ٠ فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده لان حب الدنيا رأس كل خطيئة والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة (١) ٠

وعلى هذا فاننا نستطيع ان نقول ان الزهد في حد ذاته ليس موضع خلاف أو اختلاف بين الصوفية لكن الاختلاف فيما بينهم كان بشأن « الموضوعات » التي ينبغي ان يزهد فيها ٠ فهم أولا يسلمون بان الزهد في المحرمات التي حرمها الله واجب على كل مسلم ٠ ومن ثم فان الصوفى ينبغي عليه من جهة أولى ان يزهد في هذه المحرمات وان يطلقها كلية ٠

على انهم قد اختلفوا بشأن « الحلال » الذي اباحه الله لعباده :

(١) اللمع ص ٧٢ ٠

هل ينبغي أن يزهد فيه أم لا ؟ بعضهم قال أن الزهد في الحلال الذي أوضحه الله فضيلة من الفضائل التي ينبغي للمصوف أن يتصف بها خاصة وأن الله قد أوضح أن الدنيا دار غرور وامتحان وأنها دار هباء وزوال ومن ثم فإن متاع الدنيا قليل بعكس متاع الآخرة . وثمة آيات كثيرة تدل على أن أولئك الذين يريدون عرض الدنيا إنما يطلبون شيئاً زائلاً إما الذين يطلبون الآخرة فإنها خير وأبقى . ومن هنا ذهب جماعة من الصوفية إلى أنه وإن كان الزهد في الحرام واجباً فإن الزهد في الحلال أيضاً واجب إلا في النذر القليل . أي على المرء أن يزهد في الدنيا وما فيها ومن فيها اللهم إلا تلك الحاجات الضرورية التي تعينه على مواجهة الحياة سواء كانت خاصة بالمأكل أو الملبس . وفي هذا الصدد نجد أحمد بن حنبل يذكر أن الزهد على ثلاثة أوجه :

١ - ترك الحرام وهو خاص بالعوام من الناس .

٢ - ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص .

٣ - أما النوع الثالث فهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهد العارفين .

على أن هذه الأوجه الثلاثة ليست هي القول الفصل في الزهد . فمن الصعوبة البالغة أن نضع قسمة فاصلة لأنواع الزهد ذلك أن التصوف كما سبقت الإشارة شعور خاص أو حالة خاصة يحياها الفرد وحده ولا يستطيع أحد أن يشتركه أحاسيسه . ومن هنا نجد أن كل صوفي نطق بلسان حاله هو . ولهذا فإن ثمة تعريفات كثيرة للزهد تختلف باختلاف اصحابها لأنها تمرر من حالات فردية ولهذا قيل أن الزهد هو أن تترك الدنيا ثم لا تبالي بمن أخذها .

بينما قال ابن الجلاء : الزهد هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال لتصغر في عينك ، فيسهل عليك الاعراض عنها .

أما الجنيد فقال : الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد •

وقال أيضا : الزهد تخلي الأيدي من الأسلاك وتخلي القلوب من الطمع •

أما رويم بن أحمد فقال • ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا •
فهذا زهد المتحققين لأن في الزهد في الدنيا حظ للنفس لما في الزهد من
الراحة والثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند الناس • فمن زهد بقلبه في هذه
الحظوظ فهو متحقق في زهده •

أما السبلي فقال : « الزهد غفلة لأن الدنيا لا شيء والزهد في
لا شيء غفلة » •

أما عبد الله بن المبارك فقال : « الزهد هو الثقة بالله مع حب
الفقر » •

أما يحيى بن معاذ فقال • « الزهد يورث السخاء بالملك والعيب يورث
السخاء بالروح ، وإضاف قائلا : لا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يكون فيه
ثلاث خصال : عمل بلا علاقة وقول بلا طمع وعز بلا رئاسة •

أما السري السقطي فقال : « أن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه
وحماها عن أصفياؤه ، وأخرجها من قلوب أهل وداده لأنه لم يرضها لهم
وقال أن الزاهد هو « من يخلو قلبه مما خلت منه يده » •

أما البسطامي فقال : « كنت ثلاثة أيام في الزهد • فلما كان اليوم
الرابع خرجت منه • اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها • واليوم الثاني
زهدت في الآخرة وما فيها • واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله تعالى •

وهذا الذي يقوله البسطامي يوضح أن الزاهد يمكن أن يمر بثلاثة
مراحل حتى يصل إلى مقتهاه :

فهناك في المرحلة الأولى نجد زهد المبتدئين وهو الذي أشار

إليه الجنيد بقوله : ان تخلص الأيدي من الأملاك وتخلص القلوب من الطمع ،
ففي هذه المرحلة يكون البدن والفؤاد خاليان كلية من أى شيء يخص
الدنيا ونعيمها •

ثم بعد هذه المرحلة نجد زهد « المتحققين » وهو يمثل المرحلة
الثانية من الزهد حيث يزهد المرء في كل ما تميل إليه نفسه من الأمور
الدنيوية وييسر بينها وبينه بحيث يقطع كل صلة له في الدنيا وما
عليها • وفي هذه المرحلة يشعر الزاهد براحة وطمأنينة لكنه بلا شك
ما زال يشعر بزهد •

أما في المرحلة الثالثة فأنها مرحلة زهد العلماء المتيقنين حيث نجد
أن الزاهد هنا يزهد في زهد • لأنه لو شعر أنه زاهد لكان معنى هذا
انشغاله بشيء غير الحق سبحانه • وهذا هو معنى ما قاله الشبلي : « الزهد
عقله لأن الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء عقله » •

٤ - الفقر :

انتهينا من الحديث عن مقام الزهد والآن ننتقل الى الحديث عن مقام
« الفقر » وهو المقام الذي يتطلبه الزهد لأن كل من يطلب الزهد فإنه انما
يطلب في الحقيقة الفقر • فلا زهد بلا فقر ولا فقر بلا زهد •

وكان رأى الصوفية أن الفقر امر ضروري اذا أراد السالك السير في
الطريق والوصول الى منتهاه لأن المرء ان شغل نفسه بزواج ومسكن وملبس
وتكدس للأموال وغيرها لشغلت هذه الحجب الحسية من تمتلكه عن خبره
الحقيقي الأبدى الثابت • لانا نعلم ان طالب الحياة الدنيا لا يشبع منها
البتة ومن الصعوبة ان يجمع المرء بين الدنيا والآخرة • إذ لابد ان يكون
اهتمامه بواحدة منهما على حساب الأخرى • ولقد فضل الصوفية بطبيعة
الحال الآخرة على الحياة الدنيوية لأن هذه عارضة تزول وتفنى فضلا عن
أنها تجلب من الشرور والاتام أكثر مما تجلب من النفع وحتى بعض المنافع

الجزئية التى يمكن أن يحصل عليها المرء محاطة بهوموم وقلق ومشاغل قد
تؤدى الى هلاك المرء .

والمصوفية وإن كانوا قد اختاروا طريق الفقر والزهد فإنما هم يتبعون
أقوال الله ورسوله ، فقد ذكر فى كتابه العزيز « للمفقر الذين أحصروا فى
سبيل الله لا يستطيعون ضربا فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف
تعرفهم بسيماهم » لا يسمألون الناس الحافا(١) .

وقال الرسول الكريم « يدخل الفقراء الجنة قبل الأغنياء » وقال عليه
السلام « الفقر أزين بالمعبد المؤمن من العذار الجيد على خد الفريديوس »
وقال « لكل شئ مفتاح ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء ... » .

وقد ذهب الجنيد الى أن « علامة الفقير الصادق أن لا يسأل ولا يعارض
وأن عورض سكت » . أما سهل بن عبد الله فقال : « الفقير الصادق
لا يسأل ولا يرد ولا يجيس » . أما عبد الله بن الجلاب فقال : « حقيقة
الفقر أن لا يكون لك فاذا كان لك لا يكون لك ومن حيث لم يكن لك لم
يكن لك » (٢) .

والمصوفية فى ذكرهم لهذا المقام وحديثهم عنه إنما يتسقون تماما
مع آرائهم . فهم قوم فضلوا الله على كل شئ . لأنهم يذهبون الى أنه
سبحانه وحده الغنى وما عداه فمحتاج اليه . وعندهم أن من يستغنى بالله
أو أن شتم من يملكه الله فإنه يكون حينئذ مالكا لكل شئ . فهو ينبوع
الفقر والغنى . أن أقتربت منه أو فنتيت فيه فانت العنى نفسه وأن بعدت
عنه فانت فى النهاية . مهما ملكت . سوف تكون أفقر الناس . ولهذا ذهب
بعضهم الى أن الفقر هو الخوف أما الغنى فهو الأمن بالله . فالوجود بالله
والقائم به غنى ليس فى حاجة الى شئ آخر . أما الخائف فهو ذلك الفقير

(١) البقرة : ٢٧٣ .

(٢) اللمع للسراج ص ٧٥ .

الذى لم يدرك بعد الطريق الحق الى الله • ولهذا قال يحيى بن معاذ « الفقر حقيقة ان لا يستغنى الا بالله ورسمه عدم الاسباب كلها » •

أما ابراهيم بن ادهم فقال « طلبنا الفقر فاستقبلنا الغنى وطلب الناس الغنى فاستقبلهم الفقر » • وقيل ايضا : ان صحة الفقر هي ان لا يستغنى الفقير في فقره بشيء الا بمن اليه فقره •

ومن الواضح ان الفقر هنا لا يقتصر على الناحية المادية محسب بل انه يتجاوزها الى المعنى الروحي الذى هو اقرب الى الافتقار لله •

ومن الامور الهامة التى نصادفها فى هذا الشأن اهتمام الصوفية بالارادة الانسانية ، وقولهم ان شيئاً خارجياً لا يستطيع ان يغير من جوهر هذه الارادة طالما أنها ارادة خيرة • فقد ذهب معاذ النيسبى « الى ان الصوفى الفقير الذى زهد فى الدنيا وما عليها يملك ارادة خيرة لا يستطيع احسد شراءها أو تبديلها ، وهذه الارادة تضمير وتعلن عن كل خير للمسلمين • والصوفى ليس على استعداد ان يفرط فيها مهما كان الثمن • بعكس الغنى (من الناحية المادية كالتاجر مثلاً) فانه على اتم الاستعداد لشرائها بائى ثمن وعلى اتم الاستعداد ايضا لان يضحى بارادته ما دام الثمن مرتفعاً • قال معاذ « ما أهلك الله تعالى قوما وان عملوا ما عملوا حتى اهانوا الفقراء واذلواهم » • وقيل لو لم تكن للفقيرة فضيلة غير ارادته سعة المسلمين ورخص أسعارهم لكفاه ذلك لأنه يحتاج الى شرائها والغنى يحتاج الى بيعها • هذا لعوام الفقراء فكيف حال خواصهم •

وقد سئل الجنيد عن الافتقار الى الله تعالى اهو اتم ام الاستعناء بالله تعالى • فقال : اذا صح الافتقار الى الله عن وجل فقد صح الاستغناء بالله • واذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى به • فلا يقال ايهما اتم الافتقار أم العنى لانهما حالتان لا تتم احدهما الا بالآخرى •

وقد ذهب السراج فى كتابه « اللمع » الى ان الفقراء الزاهدين على نلث طبقات :

١ - فمنهم من لا يملك شيئاً ولا يطلب بظاهرة ولا بباطنه من أحد شيئاً ولا ينتظر من أحد شيئاً وإن أعطى لم يأخذ . فهذا مقامه مقام المقربين .

٢ - ومنهم من لا يملك شيئاً ولا يسأل أحداً ولا يطلب ولا يعرض وإن أعطى شيئاً من غير مسألة أخذ . وهذا مقامه مقام الصديقين .

٣ - ومنهم من لا يملك شيئاً وإذا احتاج انبسط الى بعض أخوانه ممن يعلم انه يفرح بانبساطه اليه فكفارة بمعاملة صديقه . وهذا مقامه مقام الصديقين في الفقراء (١) .

ونجد عند الصوفية أن الفقر سر الله وأمانة في عنق صاحبها . وعليه أن لا يسأل الناس شيئاً لأن الناس في الحقيقة أفقر منه . ولذا وجب عليه أن يسأل الله . بل لا ينبغي أن يسأل الله البتة ليس علمه سبحانه بحاله يغنيه عن سؤاله . أن على الفقير أن يدرك أنه كلما ازداد فقراً ازداد في الحقيقة قرباً من الله وعلت مكانته . وفي هذا الصدد يحدثنا القشيري على لسان حال أبي علي النقاق حيث قال : قام رجل فقير في مجلس يطلب شيئاً وقال : أنى جاثع منذ ثلاث وكان هناك بعض المشايخ فصاح عليه وقال « كذبت أن الفقر سر الله . وهو لا يضع سره عند من يحمله إلى من يريد » . ولهذا نجد « رويما » يقول : أن نعت الفقير إرسال النفس في أحكام الله تعالى . وقيل نعت الفقير ثلاثة أشياء : حفظ سره وإدائه فرضه وصيانة فقره .

٥ - الصبر :

أما عن المقام الخامس الذي نتحدث عنه الآن فهو مقام الصبر . وهو المقام الذي يقتضيه الفقر . لأن الفقر يتطلب من الإنسان كما هو واضح تضحيات كثيرة منها ما هو متعلق بالنفس ومنها ما هو متعلق بالبدن كما

(١) راجع للمع ص ٧٤ - ٧٥ .

سبق أن أشرنا في غير موضع • ولا يستطيع المرء أن يتحمل هذه التضحيات بنفس راضية وبارادة لا تلين إلا إذا كان صابرا • والصبر بلا شك مقام من المقامات التي يصل إليها الصوفى بجهده وجلده من ناحية وبتوفيق الله أياه من ناحية أخرى •

وثمة آيات كثيرة في القرآن الكريم تمدح الصبر والصابرين وتدعو المؤمنين الى الصبر موضحة انه صفة حميدة ينبغي على كل مسلم أن يتصف بها • قال الله تعالى : « واصبر وما صبرك الا بالله » وقال « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا » وقال تعالى « ان الله مع الصابرين » وقال « والله يحب الصابرين » وقال « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » وقال تعالى « وجعلناهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا » • وقوله « انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب • • » •

فهذه الآيات وغيرها تشيد بالصبر والصابرين • وهى توضح أن المؤمن المتحمل للشدائد في هذه الدنيا والقاىض على دينه سيمرض عن ذلك كله في الآخرة • حيث يخاطب الصابرون هناك بالقول : « سلام عليكم بما صبرتم » مقدما سبحانه الصبر على الصلاة والصيام والحج وغيرها • لأن هذه الفرائض تقتضى بلا شك الصبر الذى بدونه لا تكتمل عبادة الانسان لله ولا يوفيه سبحانه دينه حق وفائده •

وكما أشادت الآيات القرآنية بالصبر أشادت به أيضا الاحاديث النبوية • فلقد ربط الرسول الكريم النصر به حيث قال « ان النصر مع الصبر وان الفرج من الكرب » وقال عليه السلام « ما اعطى أحد عطاء خيرا اوسع من الصبر » •

وقد تباينت تعريفات الصوفية لمقام الصبر فمنهم من حده على ضوء صلة المرء بدينه ومنهم من حده على ضوء صلته بالدنيا كما يراها الصوفى ومنهم من حده على ضوء الفناء فى الله والسمى نحو هذا

الفناء • وأخيراً فإن منهم من حده بناء على الأوامر والنواهي الإلهية •
وهذه التحديدات المتعلقة بالصبر إنما تعبر أولاً وقيل كل شيء عن درجة
أساسية من درجات السلم الصوفي أن صبح التعبير •

فلقد ذهب ذو النون المصري إلى أن الصبر « هو التباعّد عن
المخالفات والسكون عند تجرييح خصص البلية وإظهار الغنى مع حلول
الفقر بساحات المعيشة » • وقال ابن عطاء « أنه الفناء في البلوى
بلا ظهور شكوى » •

وقال أبو عثمان « الصبار الذي عود نفسه الهجوم على المكروه »
وقال « الصبر هو الثبات مع الله تعالى وتلقى بلائه بالرحب والدعة »
وقيل الصبر هو « الثبات على أحكام الكتاب والسنة » •

وقال رويم « الصبر ترك الشكوى » •

أما الجنيد فقال « الصبر حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقبض أوقات
المكروه » •

والصوفية في حديثهم عن مقام الصبر قرروا أن الصبر ينقسم إلى
ما يقع في دائرة الأفعال الخاصة بالإنسان وإلى ما لا يقع في دائرته • أما
الصبر الذي يتعلق بالجمال الخاص بقدرة الإنسان واختياره فقد ذهبوا
إلى القول بأن هذا الصبر كمسب للإنسان وهذا الصبر يعد فرضاً فرضه
الله على الإنسان وعلى المرء أن يقوم بهذه الفروض التي أوجبها الله •
وهذا الصبر يتعلق بالأوامر والنواهي الإلهية وهي تلك الأوامر التي تحث
العبد على أن يمسك نفسه عن رغباته وميوله وعن آماله الخاصة بالدنيا
أن كان له ثمة آمال فيها ••• كل ذلك من أجل طاعة الله وأمثالاً لأمره •
فعلى المرء أن يصبر على الطعام والشراب بناء على أمر الله • كما أن عليه
أن يبتعد عن كل المحرمات التي حرمها الله وتوعد مرتكبها •

أما القسم الآخر من الصبر فهو متعلق بالافعال التى لا ذنب للمصر فيها والتى تقع قضاء وقدرًا • وهذه الافعال لا تعد كسبا للإنسان البتة لانه لم يمسح اليها ولم يتسبب فى حدوثها • ويرى الصوفية ان وقوع هذه الافعال داخل دائرة الانسان أمر ينبغي ان يصبر عليه الصوفى وينبغى ان يتحملها فلا يسبب الدهر أو الطبيعة • كما ان عليه ان لا يندم أو يحزن على وقوع هذه الافعال تجاهه • لانه ان فعل ذلك لم يكن أولا عبدا صبوراً • وهذا خطأ كبير • كما انه من جهة أخرى برده للقضاء الله وقدره انما هو فى الحقيقة يعترض على حكمة الله وسنته وهذا أمر أيضا غير وارد عند الصوفية •

لقد كان رأى الصوفية ، وما زال ، هو ان الطبيعة تخضع لعة حتمية وان كل شىء يحدث عن طريق سلسلة من العلل التى ترتد فى النهاية الى الله سبحانه • فلا شىء يحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق • ان كل ما يحدث حادث وفق حكمة الاله لا يعرف الخطأ سبيلا لها • ولهذا فان ما يحدث تجاه الانسان انما ينبغي ان يقابل بالشكر والرضى • يقابل بالحمد والثناء ، لان حدوث الفعل على هذا الوجه دون غيره أمر يند عن طاقة البشر • ولعل الله يعوض المرء عن ما يحدث له • وهنا نجد اثر المعتزلة واضحا فى الصوفية رغم الخلاف الكبير بينهما فى هذا الصدد •

٦ - التوكل :

واذا كان الصبر موقفا سلبيا يقيه الصوفى تجاه ما يحدث له ، فان التوكل غير ذلك تماما • اذ انه موقف يسلكه الصوفى تجاه الاخرين لان التوكل يتضمن الفعل ولا ينبغي ان يفهم من هذا المقام ان الصوفية مجمعون على حقيقة التوكل • ذلك ان منهم من ذهب الى القول بان التوكل يعنى طرح الاسباب جانبا • بينما ذهب آخرون الى انه الاخذ بالاسباب والاعتماد على رضاء الله وتأنيده فى نفس الوقت •

والتوكل صفة من الصفات الحميدة التى وصف الله بها المقربين اليه : الذين يحبهم ويحبونه ويرضى عنهم ويرضوا عنه سبحانه • وقد

اشار القرآن الكريم الى ان من يعتمد على الله وحده ولا ينظر الى مخلوق سواء فلا يرجو احداً ولا يسأل احداً ، هذا الانسان بلا شك من اقرب الناس الى الله • يقول سبحانه « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » ويقول « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » وكذلك « وتوكل على العزيز الرحيم الذى يراك حين تقوم » وقال سبحانه « وعلى الله فليتوكل المتوكلون » •

ففى هذه النصوص الدينية وغيرها مما يربو على التسعين ذكراً خاصاً بالمؤمنين المتوكلين على الله نجد ان الصوفية يذهبون الى ان مسبب الاسباب وعلة العلل وموجد الموجودات كلها هو الله وان كل ما عداه فاسباب وعمل ثانوية • وهذا الاله الحق خلق الطبيعة خلقاً محكماً كما اشرنا وقدّر كل شيء تقديراً • وهذا التقدير عندهم ازلى • ولهذا فان على المرء بعد ان صفى قلبه ان يخضع جوارحه لاحكام هذا القلب وهى الاحكام التى ذهب فيها الصوفى الى انها توافق تماماً الطبيعة اى توافق حكم الله •

ولقد حدد الصوفية « التوكل » تحديدات متباينة ، كما هو الحال بالنسبة لسانئير المقامات التى اثينا على ذكرها • فقد ذهب « أبو تراب النخشبى » فى تعريفه للتوكل الى القول انه « طرح البدن فى العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة الى الكفاية : فان اعطى شكر وان منع صبر راضياً موافقاً للقدر » (١) •

أما ذو النون المصرى فقال عنه انه « ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة » • أما رويم فيرى ان التوكل « الثقة بالوعد » •

ويقول مهمل بن عبد الله « التوكل الاستئصال مع الله تعالى على ما يريد » •

(١) اللمع للسراج ص ٧٨ •

وقد ميز الصوفية فى هذا المقام بين نوعين من التوكل : توكل العامة وتوكل الصوفية • وهذا الاخير هو ذلك النوع من التوكل الذى يعتمد فيه القلب كلية على الله ولا يرى سواه بحيث يلجأ المرء الى الله سبحانه فى كل ما يمر به لجوء الحبيب الى حبيب •

ولهذا فلا عجب ان نقرا قول بعضهم « من اراد ان يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبرا ويدفنها فيه ويسمى الدنيا واهلها لأن حقيقة التوكل لا يقوم له احد من الخلق على كماله » •

معنى هذا ان التوكل على الله يعنى ان يكون العبد بين يدى السرب كالدمية التى لا تملك لنفسها شيئا والتى لا تتحرك من ذاتها بل تتوقف حركتها على من يحركها • ولقد قال « سهل بن عبد الله » ان مقام التوكل عند الصوفية هو ذلك الذى يكون فيه العبد بين يدى الله كامليت فى يد الغاسل يقلبه كيف شاء ، حيث لا تكون له حركة أو يكون له تدبير من نفسه • والتوكل بهذا المعنى هو عدم الاهتمام بشئ البتة • انه لا مبالاة خالصة بالعالم الأرضى •

وهنا نجد حكايات عديدة تذكر فى هذا الشأن ان من الصوفية من لا يطلب ماء ولا طعاما كما انه لا يسعى الى عمل اى شئ سواء كان ذلك فى مجال الزراعة او الصناعة او التجارة ••• انهم يسلمون أمرهم وانفسهم الى الله ••• أكثر من هذا ان هؤلاء الصوفية اذا مرضوا فانهم لا يلجأون اليه الى طبيب ولا يبحثون عن دواء وكانت حجتهم فى ذلك ان الله هو مالك هذا العالم ، وهو سبحانه مسئول عن كل ما يحدث فيه • وان كل ما يحدث فهو حادث بتقديره وارادته ولهذا فانه سبحانه قادر على ان يكفيهم حاجاتهم ، وان ما أصابهم لم يكن ليخطئهم ، وان احدا لن يستطيع ان يمنع عنهم رزقا قدره الله لهم من الازل كما ان احدا لن يستطيع ان يمنحهم شيئا لم يقدره الله لهم فى الازل •

ويرى « نيكلسون » أن هذه القواعد تركز في النهاية على النظرية الصوفية في الاتحاد الإلهي كما عرفها شقيق البلخي بقوله :

« ثلاثة أشياء ، ليس بد للعبد من القيام بها فمن عمل بها أدخله الله الجنة وعاش في الدنيا بالروح والرحمة ، ومن ترك واحدة منها فليس له بد من أن يترك الاثنين وأن يأخذ بواحدة منها فليس له بد من أن يأخذ بها جميعا لأنهن متشابهات . ولو شئت قلت : الثلاثة في الواحدة ولكن الثلاثة أوضح وأبين فمن تركها وضيعها دخل النار . ومن ترك واحدة منها ترك الاثنين فتلحقها وأبصروا ، فإذا بصرتم فتبصروا :

أولا : أن توحد الله تعالى بقلبك وإسمائك وعملك . فإذا وحدته بقلبك واعتقدت إلا إله غيره ولا نافع ولا ضار غيره فإنه لا بد لك من أن تنطق به فيرتفع إلى السماء »

ثانيا : ليس لك بد من أن تجعل عملك كله لله لا لغيره وانت لا تجعل عملك لغيره إلا طمعا فيه أو حياء وخوفا منه . فإذا خفت أو طمعت في غيره - وهو مالك الأشياء ورأى لها - فقد اتخذت لها غيره واجلته وعظمته لأنك استحييت منه وخفته وطمعت فيه . فاذهب ذلك منك ما في قلبك من توحيد الله وسلطانه وعظمته فأعرف ذلك . فإذا صرت مخلصا بهذا القول عاملا به عالما أنه لا إله إلا هو فليكن هو أوثق عنك من الدينار والدرهم والعم والخال والاب والام ومن على ظهر الأرض . فأنك أن تكن على غير ذلك ينتقض عليك ضميرك وتوحيدك ومعرفته آياه . فهاتان الخصلتان ليس لك منهما بد ويتبع بعضها بعضا »

ثالثا : إذا كانت بهذه الحال فاقمت هذين الأمرين - التوحيد والإخلاص والتوكل عليه فأرض عنه ولا تسخط في شيء يحزنك من خوف أو جوع أو طمع أو رخاء أو شدة . إياك والسخط وليكن قلبك معه لا يزل عنه طرفة عين . فأنك أن اسخطت في قلبك السخط عليه فأنك متهاون به

فينتقض عليك توحيدك (١) .

على أن هناك من الصوفية من ذهب إلى أن التوكل على الله لا ينفي
سعى الصوفى إلى تحصيل رزقه فقد ذكر القشيري « أن التوكل محله
القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن
تقدير من قبل الله تعالى ، أن تعسر شيء فبتقديره وإن اتفق شيء
فبتيسيره » . ونحن نعلم اجابة الرسول لمن سأل أن ترك دابته وتوكل على
الله هل يدعها ويتوكل أم لا ؟ فكانت اجابة الرسول : « أعقلها وتوكل » .
أي أن الرسول يدعو المسلمين إلى الأخذ بالأسباب والسمى إلى الاجتهاد
مع الاعتماد على الله وطلب التوفيق منه .

٧ - الرضا :

ذهب بعض الصوفية والباحثين إلى أن الرضا ليس مقاماً من جملة
المقامات التي يبلغها الصوفى بكسبه وجهده وإنما هو في رأيهم حال أو هبة
من الله يهبه المتوكلين عليه والمخلصين في عبادته .

والحقيقة أن الأدلة تنهض على أن الرضا يمكن أن يكون مقاماً ويمكن
أن يكون حالاً . فلا شك أن المتوكل على الله والمؤمن بقضائه وقدره وبأن
ما يحدث له إنما هو مقدر من قبل الله ، هذا المؤمن لابد أن يرتقى من هذا
المقام إلى مقام الرضا ، وهو ذلك المقام الذي يشير إلى عدم اعتراض المرء
على كل ما يحدث وما يمكن أن يحدث له . بعبارة أخرى : أن الرضا هو
موافقة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلف أو استياء أو
قنوط ذلك أن الصوفى يدرك حينئذ أن كل ما يحدث حادث بقضاء الله
وقدره .

ويعد مقام الرضا نتيجة طبيعية للتوكل : لكنه من جهة أخرى يمكن

(١) حلية الأولياء للأصفهاني عن الصوفية في الإسلام ذكلمون ص
٤٧ - ٤٨ .

أن يكون حالا منحه الله العبد لكي يتقبل المبد بنفس راضية مطمئنة - كل ما يمكن أن يكون في نظر الناس شرا أو سوءا * ويرى هذا الفريق أن الدليل على أن الرضا حال هو قوله سبحانه « رضى الله عنهم ورضوا عنه » فلقد قدم الله هنا رضاه على رضى المؤمنين عليه سبحانه ومن ثم يكون الرضا حالا * ذلك أن العبد لا يستطيع أن يرضى أو يتمكن من الرضا إلا إذا كان الله راضيا عنه * ثم يرى هذا الفريق أن الرضا لو كان مقاما فما الفرق حينئذ بينه وبين مقام « الصبر » ؟

يجيب القائلون بأن الرضا مقام على هذا التساؤل بالقول : أن ما يميز الرضا من الصبر هو أن الراضى وأن كان يالم من الشرور التي تحدث له دون دخل منه إلا أنه يفرح أيضا بهذه الشرور * أما الصابر فإنه يالم فقط دون أن يفرح * هذا من جهة * ومن جهة أخرى نجد أن الصابر وأن كان يتحمل ما يحل به إلا أنه يتمنى لو أن هذه المحن والإلام زالت عنه * أما صاحب الرضا فإنه يسعد ببقاء هذه المحن لأنه مؤمن بقضاء الله وبقدرة مؤمن بأن ما يحدث له أن هو الأمتحان وأبتلاء واختيار فحسب *

ومهما يكن من أمر فإن الرضا : سواء كان مقاما أو كان حالا فإن ذلك لا يغير من الحقيقة القائلة بأنه درجة من الدرجات التي يمر بها السالك إلى الله وهي درجة ينفي عليه أن يتجاوزها ولا يقف عندها ، كيف لا وشابة الغايات عنده الفناء والبقاء *

وإذا تجاوزنا تلك الآيات الكثيرة التي تمدح الراضين والتي توضح أنهم أقرب الناس إلى الله نجد أن الرسول أيضا قد أورد نفس هذه المعاني في أحاديثه : فتحداه عليه السلام يقول « ذاق طعم الايمان من رضى بالله ربا » وقال « أن عظم الجزاء على عظم البلاء ، وأن الله إذا أحب قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط » *

لقد أدلى الصوفية بأراء كثيرة في الرضا * فنذكر بعضهم (مثل

أبو الحسين النوري) أن الرضا هو « سرور القلب بمر القضاء » وقالت
رابعة أن العبد يكون راضيا إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة » .

وقال محمد بن رويم « الرضا استقبال الاحكام بالفرح » .

وقال أبو عبد الله المحاسبي « الرضا مسكون القلب تحت مجارى
الاحكام » .

أما الدقاق فقال « ليس الرضا أن تحس باليسلاء انما الرضا أن
لا تعترض على الحكم والقضاء » .

هذه هي أقوال بعض الصوفية عن الرضا . وهي تشير إلى أن الرضا
يعنى قبول العطاء الالهي أيا كانت صور هذا العطاء كما انه يعنى قبول
المنع الالهي أيا كانت صور هذا المنع . فإذا أعطى الله العبد شيئا قبله
وإذا منع عنه شيئا قبل هذا الحكم بفرح وسرور وثقة كاملة في الله وأنه
سبحانه أعلم بنا من أنفسنا لأنه يحيط بكل شيء علما .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الرضا بهذا المعنى السابق يشير كذلك إلى
أن على العبد أن يتقى الله ويراعيه ويعبده حتى وأن جاءت الاحداث كلها
بطريقة توحي بغضب الله على العبد أو بعده سبحانه عنه . أن الرضا من
شأنه أيضا أن يجعل العبد يلجئ - بحب - نداء ربه مهما كلفه هذا النداء .
أذ عليه أن يراعى الله في سره وعلايته . ذلك أن الراضى قد آمن ثم
تاب وزهد وصبر وتوكل على الله أضحت نفسه مهية لقبول أبة احكام
الهيبة . فلقد أضفى المريد حينئذ على نور من أمر ربه ، وهذا النور شرح
صدره وفتح عين بصيرته على حسن تدبير الله للكون . لقد أضحت الذات
الالهية بعد عبور هذه المقامات محبوبة ومعشوقة ومرادة ومقصودة ، ولما
كانت علامة الحب أن ينطق الحبيب بلسان من يحب ولما كانت من علامات
الحب أن ينسى المحب نفسه ويرسلها مع من يحب : بحيث يكره ويجب
ما يحب فإن الراضى أذن يحب سنة الله التي تتمثل في الحوادث الكونية
تلك الحوادث التي تنعكس عليه بطريقة أو بأخرى .

ثانيا : الأحوال

١ - المحبة :

تعتبر المحبة عند الصوفية حالا من الأحوال التى تمنح للمرء وتوهب له من الله وهو على طريق التصوف . ذلك أن الصوفى يغير المحبة ما كان يسعى الى شق طريق التصوف الذى يبدأ بالتوبة وغيرها . أن المقامات التى يتخطاها الصوفى درجة فدرجة لا يمكن أن يعبرها السالك أو المريد إلا اذا كان الله قد منحه حال المحبة فالمحبة هنا فضلا عن أنها مكافأة للصوفى من عند الله فانها تعد أيضا باعثة له على أن يتحرك نحو المحبوب وباعثة له على أن ينفض عن نفسه شوائب العالم المادى .

ويرى الأمام القشبرى أن المحبة تعنى « الإرادة » . فمحبة الله للمعبود تعنى انه سبحانه أراد أن ينعم عليه . ويفسر القشبرى معنى الإرادة هنا مبين أن لها أكثر من معنى بحسب استخدامنا لها .

فاذا تعلقت إرادة الله بالعقاب كانت حينئذ غضبا منه سبحانه على العبد . واذا تعلقت إرادة الله سبحانه بمنحه نعمًا كثيرة فانها تسمى حينئذ رحمة . أما اذا تعلقت بتخصيص بعض هذه النعم لمخريق من الناس وهم الصوفية هنا فانها تسمى حينئذ محبة . والمحبة عند الصوفية « حال » يجده المرء فى قلبه دون أن يستطيع التعبير عن هذا الحال أو الانصاح عنه أو نقله الى الغير . فالمحبة لا يعبر عنها وإنما تترجم من خلال الأفعال التى يقوم بها الصوفى من تعظيم الله وإيثار له على كل ما عداه والسعى الى نيل رضاه والصبر على ما يمنه والترحيب بما يمنح . . . الخ .

وقد قيل فى حدها انها « غليان القلب وتوراته عند العطش والامتياع الى لقاء المحبوب » . وقيل أيضا : المحبة هى الميل الدائم بالقلب للهائم .

وقبل أنها ايثار المحبوب على جميع المصحوب . وقيل : انها موافقة الحبيب في
الشهد والمغيب . وذكر كذلك أنها « محو المحب بصفاته واثبات المحبوب
ببذاته (١) » .

وقد ذهب أبو يزيد النيسابمي الى القول : « المحبة استقلال الكثير
من نفسك واستكنار القليل من حبيبه » .

أما سهل فقال : « المحبة معانقة الطاعة ومباينة المخالفة » .

أما الجنيد فقال : « المحبة دخول صفات المحبوب على البذل من
صفات المحب » . وقال أيضا : « المحبة ميلك الى الشيء بكليته ثم إيتارك
له على نفسك وروحك ومالك تم موافقتك له سرا وجهرا ثم علمك بتقصيرك
في حبسه » .

وفي موضع آخر اقصد في محاضرة القياها في موسم من مواسم
الحج قال « المحب عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه قائم باداء حقوقه
ناظر اليه بقلبه أحرق قلبه أنوار هويته وصفا شربه من كأس وده وانكشف
له الجبار من استار غيبه ، فان تكلم بالله وان نطق فعن الله وان تحرك
بأمر الله وان سكنت فمع الله . فهو بالله والله مع الله » .

وذهب أبو عبد الله القرشي الى القول « حقيقة المحبة ان تهب كله
لن أحببت فلا يبقى لك منك شيء » .

وعند أبي يعقوب السوسى نجد ان « حقيقة المحبة ان ينسى العبد
حظه من الله عز وجل وينسى حوائجه اليه » .

ويقول الحلاج « المحبة قيامك مع محبوبك بخلق أوصافك » .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤٤ وراجع أيضا الكلاباذي ص
١٣٠ - ١٣٢ .

أما السرى السقطى فيقول « لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أبا » .

وقد قيل « المحبة نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب » .

وقيل أيضا « المحبة بذل المجهود والحبيب يفعل ما يشاء » .

وكعادة الصوفية نجد أنهم يستشهدون على ما يقولون بأيات من كتاب الله وبأحاديث لمسوله الكريم . فمن الآيات التي يسوقونها هنا عن المحبة قول الحق جل شأنه « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » ومن الأحاديث النبوية نجد قول الرسول « من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه » ومن لم يحب لقاء الله تعالى لم يحب الله تعالى لقاءه » .

٢ - الشوق :

يرى بعض الصوفية أن تمة فرقا بين « الشوق » وبين « الاشتياق » حيث يذهب هذا الفريق (من هؤلاء النصرايادي) إلى القول أن الشوق مقام يمكن أن يصل إليه كل من يسعى إلى الطريق لكن الاشتياق حال لا يصل إليه إلا من يحبه الله ويرضى عنه . ولهذا يذهب هذا الفريق إلى أن « من دخل الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار » .

وقال أبو عثمان « علامة الشوق حب الموت مع الراحة » .

وقال يحيى بن معاذ « علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات » .

وسئل ابن عطاء عن الشوق فقال « احتراق الأحشاء وتلهب القلوب وتقطع الأكباد » .

وقال ابن خفيف « الشوق ارتياح القلوب بالوصول ومحبة اللقاء بالقرب » . وقال أبو يزيد « أن لله عبدا لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار » .

وقيل « الشوق احتياج القلوب الى لقاء المحبوب ، وعلى قدر المحبة
مكون الشوق » .

أما أبو العباس أحمد بن أبي الخير فقال « الشوق غصن من أغصان
المحبة ليس بقائم بذاته في نفسه وهو غليان المر من كثرة حرقه نار المحبة
فيهيج العبد عند ذلك فيسمى شوقا » .

وقال أحمد بن أبي الحارثي : « دخلت على أبي سليمان الداراني ،
رضي الله تعالى عنه ، فرأيت يبكى . فقلت ما يبكيك رحمك الله . قال :
ويحك يا أحمد ، إذا جن هذا الليل وافترش أهل المحبة أقدامهم وجرت
دموعهم على خدودهم اشرف الجليل جل جلاله عليهم وقال : بمعنى من تلذذ
بكلامي واستراح الى مناجاتي واني مطلع عليهم في خلواتهم اسمع انيتهم
واري بكاءهم . يا جبريل ناد فيهم ما هذا البكاء الذي اراه فيكم . هل
اخبركم مخير ان حبيبا يعذب احبائه بالنار بل كيف يحمل به ان اعذب
قوما اذا جن عليهم الليل تلقوني فيبي حلفت اذا وردوا يوم القيامة على ان
اسفر لهم عن وجهي وأبيهم رياض قدسي » (١) .

ومما سبق يتضح ان الشوق مرتبط بالمحبة . ذلك ان رسوخ المحبة
في قلب العارف وتفضيله للحبيب على كل شيء من شأنه ان يولد شوقا
هائجا في قلب المؤمن لا ينطفئ الا بالوصول واللقاء . ولقد نص الله في
في كتابه العزيز على ان « من كان يريد لقاء الله ، فان اجل الله لات » . أي
يا أيها المشتاقون الى اني كذلك مشتاق اليكم . ومهما طال شوقكم لي
وطال شوقي اليكم فاننا سوف نلتقي ونتمائق . وكان الله يريد من
الانسان ان يهيئ نفسه لرحلة السفر هذه وأن يتسلح بالمقامات
والاحوال حتى يستطيع ان يقطع رحلة السفر هذه وحتى لا يخز صعبا
من لقاء الله ورؤيته .

(١) من كتاب . نشر المحاسن الصوفية للياقعي ص ٣٦٨ .

ومما يروى فى هذا الصدد ما نكره شقيق البلخي من انه قابل مقعداً يزحف على الأرض فسأله : من أين أقبليت • قال المقعد : من سمرقند فقال له شقيق فكم لك فى الطريق • فذكر أعواماً تزيد على العشرة • ويقول شقيق : فرقت طرفى متعباً • فقال : يا شقيق : مالك تنظر الى ؟ فقال شقيق متعباً : من ضعف حبيتك وبعد سفرى • فقال الرجل لشقيق : أما بعد سفرتى فالشوق يقربها وأما ضعف مهجتى فمولها يحملها • يا شقيق اتمجب من عبد ضعيف يحمله المولى اللطيف • • وانشد قوله :

أزورك والهوى صعب مسالكه • والشوق يحمله من لا مال يحمله
ليس المحب الذى يخشى مهالكه • • كلا ولا شدة الاسفاره تبعده

٣ - الهيبة والانس :

من المصطلحات التى لها دلالتها عند الصوفية : القبض والبسط والخوف والرجاء والهيبة والانس • وهذه المصطلحات تعبر عن قسم هام من الاحوال عندهم • ويرى الصوفية ان الخوف والرجاء حالان يعبران عن توقع حدوث شيء فى المستقبل •

اما القبض والبسط فانهما وإن كانا يشبهان الخوف والرجاء الا ان ما يميزهما عن الخوف والرجاء انهما يعبران عن معنى حاصل فى الوقت (الآن) • • فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه فى حالتيه بأجله • وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه فى عاجله • (١) •

وعند الصوفية ان الهيبة ناشئة من القبض الذى هو ناشئ من الخوف • اما الانس فهو ناشئ من البسط الذى هو ناشئ من الرجاء • لان من خاف الله وعرف تقصيره فى حقه تعالى انقبض قلبه وبقي مشغولاً بالله • فيحصل له الهيبة منه • ومن امل وصوله الى خير انبسط قلبه وبقي مشغولاً بالله • فيحصل له الانس به • • فالخوف يؤدى الى الرجاء •

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٣ •

والقبض يؤدي إلى البسط . والهيبة تؤدي إلى الانس . فإذا خاف الانسان من شيء اخذ يفكر فيه ويشغل نفسه به . وهنا الصوفي بتفكيره في الله وانشغاله به وذكره له بصفة دائمة ، إنما هو في الحقيقة قد انس بالله لانه يشعر ان الله دائم معه أينما ولى وجهه . ولقد قال الصري السقطي « يبلغ العبد الى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر » (١) .

وقد ذكر الجنيد ان الانس « ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة » وهذا هو ما حدث مع سيدنا ابراهيم عليه السلام حينما سأل ربه قائلا : ارني كيف تصي الموتى . كذلك يشير الصوفية الى موقف سيدنا موسى عليه السلام من ربه حينما قال له : ارني انظر اليك ، فهذا عندهم يدل على « حال » الانس والهيبة ، التي وضعهما الله في قلب كل من ابراهيم وموسى . فالانس هنا انبساط المحب الى المحبوب . وقد قال ابو سعيد الخراز « الانس مجاذبة الارواح مع المحبوب في مجانس القرب » .

٤ - القرب :

يقول الامام القشيري ما نمى « اول زينة في القرب القرب من طاعته والاتصاف في دوام الاوقات بعبادته . واما البعد فهو التذلل بمخالفته والتجافى عن طاعته . فالول البعد بعد عن التوفيق ثم بعد عن التحقيق . بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق .

قال صلى الله عليه وسلم مخبرا عن الحق سبحانه ما تقرب الى المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم . ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى يحبنى واحببه . فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا . فبى ييصر وبى يسمع . فقرب العبد اولا قرب بايمانه وتصديقه ثم قرب باحسانه وتحقيقه وقرب الحق سبحانه ما يخصه به من العرفان . وفي الاخرة

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

ما يكرمه به من الشهود والعيان ، وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان • ولا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق • وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون • فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة • وباللطف والنعمة خاص بالمؤمنين • قال تعالى « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » وقال الله تعالى « ونحن اقرب اليه منكم » وقال تعالى « وهو معكم أينما كنتم » وقال سبحانه « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (١) •

يقول شهاب الدين السهروردي « الصاجد إذا أذيق طعم السجود يقرب لانه يسجد ، ويطوى بسجوده بساط الكون : ما كان وما يكون ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب » •
ومن الواضح هنا أن القرب ليس قرباً مكانياً ، بل هو قرب روحاني خاص بالوجود الإلهي الذي لا يخلو منه مكان والذي لا يوجد في مكان • أن القرب إنما يتمثل في امتثال العبد لله دائماً في كل خطوة يخطوها بحيث يدرك أن الله أقرب إليه في كل آن من حبس الوريد وأنه سبحانه معه إذا شاء ، بعيد عنه إذا شاء • • • • • يقرب الله للعبد ووقوفه معه دائماً إنما يرتبط بتقرب العبد لله كما أن بعد الله سبحانه عن العبد مرتبط أيضاً بعدم طاعة العبد وعدم مراعاته لحقوق الله • يقول أبو الحسين النوري « أما القرب بالذات فتعالى الملك العظيم عنه وأنه متقدس عن حدود الاقطار والنهاية والمقدار • ما اتصل به مخلوق ولا انفصل عنه حادث مسبوق ، جلت الصمدية عن قبول الفصل والوصل • فقرب هو في نعته محال وهو تدالي الذات ، وقرب هو في نعته واجب وهو قرب بالعلم والرؤية • وقرب هو جائز في وصفه يخص به من عباده وهو قرب الفعل باللطف • وقد قال الشاعر في هذا الصدد :

وكم من بعيد الدار وهو موصل وأخر داني الدار وهو بعيد

(١) الرسالة التثريبية ص ٤٢ والتعرف للكلاباذي ص ١٢٧ - ١٢٩ •

ونسوق هنا حكاية توضح لنا حال القرب : فيحكى أن شيخا من
 شيوخ الصوفية كان يميل بصفة خاصة الى أحد تلاميذه ومريديه • فسألوه
 عن السبب في ذلك • وقيل أن يجيبهم عن سؤالهم أعطى كل واحد منهما
 طائرا وطلب من كل واحد منهم أن يذبحه في مكان لا يراهم فيه أحد •
 فعادوا جميعا وقد ذبح كل واحد منهم طائره ما عدا هذا التلميذ المقرب الى
 الشيخ حيث قال لاستاذه : « امرتنى أن اذبحه بحيث لا يراه أحد ولم يكن
 موضع الا والحق سبحانه يراه » فقال الشيخ : لهذا أقسمه عليكم •

كذلك نذكر هنا ما قاله يحيى بن معاذ أن ابا زيد قال له « ادخلنى الحق
 سبحانه فى الفلك السفلى فدورنى فى الملكوت السفلى وارائى الأرض وما
 تحتها الى الثرى • ثم ادخلنى فى الفلك العلوى وطرق السموات وارائى
 ما فيها من الجنان الى العرش • ثم اوقفنى بين يديه • فقال : سلنى أى شىء
 رأيت حتى أهبه لك • فقلت : ما رأيت شيئا استحسنته فاسألك أياه • فقال :
 أنت عبدى حقا ، تعبد لاجلى صديقا (١) •

٥ - الحياء :

يعبد الحياء من الأحوال التى يضمها الله فى قلب المؤمن المعارف به
 فيذعن له ويرتبط به • والحياء - كمال - معناه أن العبد يخشى الله
 فى كل وقت بحيث لا يقدم العبد على عمل أى شىء يغضب الله • لأن العبد
 انما يخجل منه سبحانه أن فعل فعلا لا يوافقه عليه أو يثير غضبه • ثم أن
 الحياء أيضا يعد تعظيما لله واجلالا له • وسبب الحياء فى قلب المعارف
 بالله واضح : إذ أن الصوفى قد أحب الله واشتاق اليه وقرب منه وقطع
 عدة مقامات وهو قاب قوسين أو أدنى من لقاء الحبيب • فكيف يلقاه دون
 خجل أو حياء منه • ثم أن الصوفى يدرك موضعه من الكون أدراكا جيدا ،
 ويدرك فى نفس الوقت موضع الله من الكون وسلطته وجبروته وعظمته •

(١) نظر المحاسن الصوفية ص ٣١٨ •

ومن أجل هذا فله العزة جميعا له الحكم وله الأمر وله التقديس ولنا نحن الطاعة والتعبد فى حياء وحجل وأدب • وقد قال رسول الله « الحياء من الايمان » فلا ايمان لمن لا حياء له •

كذلك قال الرسول الكريم : استمعوا من الله حق الحياء • قالوا انا نستحي يا نبي الله والحمد لله • قال ليس ذلك ولكن من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى ، وليحفظ البطن وما حوى وليذكر الموت والبلى • ومن أراد الآخرة ترك زينة الحياة الدنيا • فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء •

قال ذو النون المصرى « الحياء وجسود الهيبة فى القلب مع وحشة ما سبق منه الى ربك » ، وقال ايضا « الحب ينطق والحياء يسكت والخوف يلقى » (١) •

وقال السرى السقطى : ان الحياء والانس يطرقان القلب • فان وجدا فيه الزهد والورع حلا والا رجلا • •

وذهب ابو سليمان الداراني الى ان العباد عملوا على اربع درجات « على الخوف والرجاء والتعظيم والحياء • وأشرافهم منزلة من عمل على الحياء لما علم ان الله تعالى يراه على كل حال استحيا من حسناته أكثر مما يستحي العاصون من سيئاتهم (٢) •

ويحكى هنا ان قوما مروا بالبادية فرأوا رجلا نائما فابقظوه وقالوا له الا تخاف النوم فى هذا المكان الموحش ؟ فكان جوابه عليهم « انا استحي منه ان اخاف غيره » ثم تركهم وعاد الى نومه •

(١) الرسالة القشيرية ص ٩٨ •

(٢) الياقنى ص ٣٨٢ •

٦ - المصحو والسكر :

يقول القشيري « المصحو رجوع الاحساس بعد الغيبة والسكر غيبة بوارد قوى » . والسكر اقوى من الغيبة من حيث أن « السكران » قد غاب عن الحس تماما اما الغيبة وإن كانت نوعا من السكر ، الا انها ليست سكرًا كاملا . ثم أن « الغيبة قد تكون للمعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة ومقتضيات الخوف والرجاء » . والسكر لا يكون الا لاصحاب المواجد فاذا كشف العبد بنعت الجمال حصل السكر. وطاب الروح وهام القلب « (١) » .

وعن - السكر « يقول شهاب الدين السهروردي « السكر استيلاء سلطان الحال ، والصحو المود الى ترتيب الاقوال وتهذيب الافعال (٢) » .

اما الواسطى فقد ذهب الى أن مقامات الواجدين أربعة « الذهول ثم الحيرة ثم السكر ثم الصحو » . كمن سمع بالبحر فسنا منه ثم دخل فيه ثم أخذته الامواج فعلى هذا من بقى عليه اثر من سريان الصال فيه . فعليه اثر من السكر . ومن عاد كل شيء منه الى مستقره فهو صاح . فالسكر لارباب القلوب والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب » .

ويذكر الصوفية هنا قول الله « فلما تجلى ربه للجبل وخر موسى صعقا » . فالسكر حال يغيب فيه الانسان عن نفسه كيلا وعن كل ما يحيط به . ذلك ان الصوفى وقد قرب من نهاية الطريق بدأ يذوق الكأس الالهى (التجلى والكشف) الذى بدأ يظهر له بعض اللحظات . ويقول القشيري : ان اول ما يحدث هنا هو ان يبدأ الذوق ثم « يلى الذوق الشرب ثم الرى » . فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعانى ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب ودوام موااسلاتهم يقتضى لهم الرى . فصاحب الذوق

(١) الرسالة القشيرية ص ٢٨ .

(٢) اليافعى ص ٣٨٥ .

متساكر وصاحب الشرب سكران وصاحب الرى صاح • ومن قوى حبه
تسرد شربه • فاذا دامت تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرًا • فكان صاحبا
بالحق فانيا عن كل حظ لم يتأثر بما يرد عليه ولا يتغير عما هو به • ومن
صفا سره لم يتكدر عليه الشرب ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه
ولم يبق دونه «(١)» •

وقد سئل العارف بالله أبو الحسن الشاذلي عن شراب الحب وكأسه
ومن الساقى وما الذوق وما الشراب وما الرى وما السكر وما الصحو •
فكان جوابه « الشراب هو النور الساطع عن جمال المحبوب • والكأس هو
اللفظ الموصل الى ثغواه القلوب • والساقى هو المتولى الخصوصى الاكبر
والصالحين من عباده وهو الله سبحانه العالم بالمقايير ومصالح اعبابه •
فمن كشف له عن ذلك الجمال وحظى بشيء منه نفسا أو نفسين ثم أرى
عليه الحجاب فهو الذائق المشتاق • ومن دام له ذلك ساعة أو ساعتين فهو
الشارب حقا • ومن توالى عليه الامر ودام له الشرب حتى امتلأت عروقه
ومفاضلة من انوار الله تعالى المخزونة فذاك هو الرى • وربما غاب عن
المسوس والعقول فلا يدري ما يقال ولا ما يقول ، فذاك هو السكر(٢) •

٧ - الفناء والبقاء :

الفناء بوجه عام عند الصوفية هو سقوط الارصاف المذمومة •
اما البقاء فهو قيام الارصاف المصودة به • ونحن نعلم أن الانسان مكون
من نفس وجسم • النفس من عالم الامر والجسم من عالم الخلق • وهذه
النفس لها قوى : منها ما هى مرتبطة بالبدن ومنها ما هى مستقلة عنه •
وتظهر الانسان يتم بالقضاء على النفس الفضبية والنفس الشهوانية
والامارة بالسوء • والصوفى فى عبوره طريق التصوف لابد وأن ينتهى الى

(١) الرسالة التفسيرية ص ٢٩ •

(٢) الياقنى ص ٣٨٨ - ٣٨٩ •

الفناء والبقاء • والمقصود بالفناء هنا أمرين : أن يفنى العبد ، أى يتخلص من صفاته الفانية ، صفاته الذميمة التى ترتبط بالبدن وتخضع له • أن عليه أن يخلص من ناسوتيته • أما الأمر الثانى الذى يقصد بالفناء فهو سعى المرء بعد أن فنى عن الصفات السيئة أن يفنى فى الذات الإلهية ويتوحد معها لأنه قد فنى عن الحجب التى كانت تمنعه من هذا الفناء ويرى الصوفية أن هذا الفناء لا يتم إلا من خلال البقاء • والبقاء هنا شأنه شأن الفناء له معنيان : المعنى الأول أن يبقى الصوفى على الصفات والخصال الحميدة التى تمكنه من الوصول والاتصال • وهذه الصفات ترتبط بالنفس المطننة • كذلك فإن البقاء يعنى أن يسعى الصوفى بعد أن فنى فى الذات الإلهية أن يبقى فيها وبها وأن يحيا بها وفيها وأن لا يفارقها البتة • وهذه هى غاية الغايات عند الصوفى كما سبق أن أشرنا •

يقول القشيري : « أعلم أن الذى يتصف به العبد : أفعال وأخلاق وأحوال • فالأفعال تصرفاته باختياره والأخلاق جبيلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة • والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء • فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال أنه فنى من شهراته • فإذا فنى عن شهراته بقى بنيته وأخلاقه فى عبوديته • ومن زهد فى دنياه بقلبه يقال فنى عن رغبته • فإذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق أنابته • ومن عالج أخلاقه ففنى من قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النفس يقال فنى عن سوء الخلق • • • فإذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون ما فى حته من ذلك موجودا • وإذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا احساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق •

ويشير القشيري هنا الى قصة يوسف عليه السلام حيث ذكر الله قوله « فلما رأيته أكبرته وقطعن أيديهن » لم يجدن عند لقاء يوسف عليه

السلام لما حينما قطعن ايديهن مع انهن تسوة اضعف عن الرجال • ثم
انهن قلن ما هذا بشرا مع ان يوسف عليه السلام كان بشرا • وقلن ان هذا
الا ملك كريم • وكان يوسف عليه السلام انسانا ولم يكن ملكا • معنى هذا
انه من الجائز ان يغفل المرء عن احواله عند لقاء مخلوق مثله فما بالكم
حينما يقابل خالقه •••

ولقد قسم الصوفية الفناء الى قسمين : ظاهر وباطن فالفناء الظاهر
هو ان يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الافعال ويسلب عن العبد اختياره
وارادته ، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا الا بالحق سبحانه • ثم يأخذ في
المعاملة مع الله سبحانه وتعالى بحسبه • وقد ذكر ان بعض من اقيم في
هذا المقام من الفناء كان يبالي لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجدد
له فعل الحق تعالى فيه ويقبض الله سبحانه له من طعامه ويسقيه •

اما الفناء الباطن فهو ان يكشف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة
اثر عظمة الذات ، فيستولى على باطنه امر الحق تعالى حتى لا يبقى له
هاجس ولا وسواس • وقد ذهب بعض الصوفية الى انه ليس شرطا غيبة
الاحساس في هذا الحال • فقد يغيب الاحساس وقد لا يغيب • فليس غياب
الاحساس ضروريا لحلول الفناء لدى هذا الفريق • بينما الكثرة من
الصوفية على انه بحلول الفناء في الانسان يغيب الاحساس والا لما صح
الفناء •

فالفناء يمر بدرجات : فاول شيء هو ان يقنى المرء عن نفسه وصفاته
ببقائه بصفات الحق • ثم يقنى عن صفات الحق بمشاهدته للحق جل شأنه •
ثم يقنى عن مشاهدته للحق جل شأنه باستهلاكه في وجوده سبحانه •

ومن اعظم الحكايات (واصلها) التي اجمع مؤرخوا التصوف عليها
وهي خاصة بحال الفناء تلك التي ذكرت ان عروة بن الزبير رضى الله

عنه قد قطعت رجله وهو يصلى دون أن يحس بذلك وكان قطعها بسبب مرض
ذكر الحكماء أن عروة ميموت بسببه إذا لم تقطع رجله وقد رفض عروة
طلبهم • غير أن الحكماء استشاروا أمه فى هذا فقالت لهم « دعوه حتى
يدخل الصلاة ثم اقطعوها » • ففعلوا به ذلك • ولم يشعر نظرا لفنائه كلية
فى الذات الالهية » (١) •

(١) راجع لليافعى ص ٣٩٨ •

أفضل الرابع

رابعة العدوية (٢)

١ - صعوبات ومقدمات :

تعد شخصية رابعة العدوية من الشخصيات الغامضة والتي يصعب على الباحث أن يقطع فيها برأى * ولعل ذلك يرجع الى عدة أسباب : أهمها في هذا الصدد أن رابعة نفسها لم تترك لنا أثرا مكتوبا يمكن الاعتماد عليه في تتبع سيرة حياتها * فهي لم تكتب كتابا واحدا تترجم فيه حياتها أو تذكر فيه أهم أقوالها وآرائها في التصوف * وهذه في الحقيقة كانت بلاشك سمة رئيسية من سمات الزاهدين والمتصوفين في هذا العصر إذ أن زهدهم وتصوفهم كان من النوع العملي * ومن هنا فقد أشرنا من قبل الى أن السمات العامة للتصوف والمؤلفات الصوفية لم يكن لها في الحقيقة أثر يذكر إلا بعد القرن الثاني الهجري *

وقضلا عن ذلك فإن مؤرخي الفرق والمقائد لم يذكروا إلا النذر القليل عن الحياة العملية لرابعة العدوية * وهؤلاء المؤرخون على كثرتهم انما يعمتون في الحقيقة على مصادر محدودة للغاية إن لم تكن فريدة * ويذكر في هذا الصدد اعتماد معظمهم على « البيان والتبيين » وكتاب

(٢) اعتمدنا في هذا الصدد على كتاب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي : شهيدة العشق الالهي : رابعة العدوية - النهضة المصرية سنة ١٩٦٢ وهذا سوف يتضح من الاشارات العديدة لهذا المؤلف - هذا فضلا عن المراجع الأخرى التي سيرد ذكرها هنا *

« الحيوان » ، للجاحظ . كذلك فانهم يعتمدون على « تذكرة الاولياء » لفريد الدين العطار والقطر في هذا تكمن في انه اذا كان صاحب هذا المصدر الاصلى لم يترجم ترجمة صادقة لحياة رابعة العدوية ، فاننا سنجد في النهاية امامنا صورة زائفة كل الزيف لهذه العابدة الزاهدة تختلف كل الاختلاف عن شخصيتها الحقة .

ومن هنا فاننا لا نعجب اذا اثبتت تساؤلات كثيرة حول « شهيدة المشرق الالهى » ، فضلا عن ما سبق من صعوبات متعلقة بتحديد شخصية رابعة العدوية توجد صعوبة اخرى هي أن كثرة من المؤرخين قد خلطوا بين شخصيتها وبين شخصية اخرى هي رابعة بنت اسماعيل الشامية (+ ٢٣٥ هـ) زوجة احمد بن أبى الحواري ، بحيث نسبوا الى رابعة العدوية اقوالا لا صلة لها بها وتتبعوا سيرة حياة رابعة الشامية على أنها رابعة العدوية . وعلى ذلك ذهب البعض من هؤلاء الباحثين الى أن رابعة العدوية قد تزوجت بينما يذهب الرهط الاكبر الى أنها لم تتزوج البتة طوال حياتها (١) .

كذلك فاننا لا نعجب اذا اثبتت صعوبات كبرى حول شخصية رابعة العدوية : فنحن في حيرة من أمر ولائقتها كما نحن في حيرة من أمر ممانتها . فبينما يذهب فريق الى انها ماتت سنة ١٣٥ هـ يذهب آخر الى أن وفاتها كانت ١٨٥ هـ وكانت وفاتها في سنة خمس وثلاثين ومائة . ذكره ابن الجوزي . وقال غيره سنة خمس وثمانين ومائة رحمها الله تعالى .

(١) راجع عن رابعة الشامية ماكتبه ابن الجوزي في كتابه صفة الصفوة ج٢ ص ٣٠٠ ومابعدها حيث اورد اشعارا على لسان رابعة الشامية نسبت ايضا الى رابعة البصري . كما أن حديثها عن الحب والفسق واستغدامها الاشعار الحسية يوحى بوجود شبه قوى بينها وبين رابعة العدوية .

(٢) وفيات الاعيان ص ٢٢٧ ج٢ نشرة احسان عباس .

وقبرها يزار وهو بظاهر القدس من شرقية على رأس جبل يسمى الطور ، ولا شك أن ثمة نتائج كبرى تترتب على تحديد وفاتها بدقة . لانتنا سنرفض بناء على هذا التصديد روايات لا حصر لها بطلتها رابعة العدوية ، وسنرفض أيضا مناقشات غاية في الاهمية كانت رابعة العدوية فارسة حليتها .

كذلك فاننا مازلنا حتى الآن فى حيرة من شأن زواجها : هل تزوجت ام لا ؟ ان ثمة اقوالا كثيرة على أن رابعة العدوية قد تزوجت . بل لقد حددت هذه الاقوال اسم الزوج ألا وهو احمد بن ابي الصوارى . لكن من الثابت الآن تاريخيا بما لا يدع مجالا للشك أن هذا الرجل تولى حوالى عام ٢٣٠هـ ومعنى هذا أنه لا يمكن بحال من الاحوال أن يكون زوجا لرابعة . انه فى الحقيقة زوج لرابعة الشامية تلك التى اختلطت شخصيتها بشخصية صاحبتنا رابعة العدوية .

ومما يدعم رأينا فى هذا كما سنرى سيرة حياتها ورأيها فى « الدنيا » بوجه عام من حيث أن الزواج جزء من هذه الدنيا . هذا الى جانب انه قد مرض عليها الزواج أكثر من مرة ومن شخصيات كان لها كيانها آنذاك ومع هذا رفضت الارتباط بأحد غير الله . ويذكر أنها قالت فى هذا الصدد لاحد المتقدمين لها (عبد الواحد) : يا شهوانى تزوج شهوانية مثلك .

كذلك يذكر انه كان لأبى سليمان الهاشمى بالبصرة كل يوم غلة ثمانين ألف درهم . فبعث الى علماء البصرة يستشيرهم فى امرأة يتزوجها فأجمعوا على رابعة العدوية . فكتب اليها : أما بعد : فإن ملكى من غلة الدنيا فى كل يوم ثمانون ألف درهم . وليس يعنى الا قليلا حتى أتمها ألف ان شاء الله ، وأنا أخطبك نفسى ، وقد بذلت لك من الصداق مائة ألف وأنا مصيره اليك من بعد أمثاله ، فأجيبينى . فكتبت اليه : أما بعد فإن الزهد فى الدنيا راحة القلب والبدن ، والرغبة فيها تورث الهم والحزن ، فإذا

أناك كتابي فهمي زادك وقدم لمعانك ، وكن وصي نفسك ولا تجعل وصيتك
الى غيرك ، وصم دهرك واجعل الموت فطرك ، فما يسرني أن الله خولني
أضعاف ماخولك ، فيشغلني بك عنه طرفه عين والسلام » (١) .

على أننا إذا كنا من الآن منضج في اعتبارنا ان رابعة لم تتزوج ،
فان ذلك من جهة أخرى يتتبع عدة مشاكل تتعلق بفترة الشباب لديها . فهناك
روايات عديدة على أن رابعة قد مارست حياة اللهو والفجور بكل وجودها .
وانها كانت عازقة ناي شهيرة . ثم انه لجمالها وشبابها ما كان يمكن
ان تبعد انظار ساداتها عنها اللهم الا اذا كانت منذ البداية مصطفاة ومحفوظة
من قبل قوة لا يستطيع أحد الوقوف أمام ارادتها .

ويؤيد هذا الاتجاه بتلك الأشعار الحسية والتي يصعب أن تفسر
أو حتى تصدر الا عن تجربة شخصية مارس صاحبها كل أنواع الحب
الحسي الدنيوي والتي اکتوى صاحبها بالشوق والانس والهجر والصد .

صحيح أن مثل هذه الأشعار يمكن أن تفسر على ضوء أن الرموز
اليه في هذه الأشعار بالحبيب هو الله . لكن الم يكن ثمة سبيل آخر
للتعبير عن « الحب الالهي الا على هذا الأساس المادي البحت . يضاف
الى ذلك أن لرابعة في هذه الفترة من حياتها اقوالا كثيرة يستشف منها انها
ما زالت مترددة بين اتباع الحس واتباع العقل ، بين الاطاحة بالدينا
والاطاحة بالآخرى . فهي في هذه الفترة شأنها شأن غيرها تتقدم خطوة
وتراجع خطوتان : أحيانا ترى الله أقرب اليها من جبل الوريد وأحيانا
أخرى لا تراه بل ترى الوجود كله ضدها .

ومهما يكن من أمر فأننا أردنا فقط أن نشير الى أن هناك صعوبات جمة
لا ينبغي أن تغفل عنها ونحن نتحدث عن شهيدة العشق الالهي .

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج٢ ص ٢٨٦ نشرة احسان عباس .
دار صادر بيروت سنة ١٩٦٨م وراجع شهيدة العشق الالهي ص ١٦٣ .

والروايات مهما اختلفت بشأن تتبع حياة رابعة العدوية الا انها كلها متحدة ومتفقة على انها قد ولدت من أسرة فقيرة للغاية ، فلم يكن لدى ابيها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها • ولم يكن ثمة مصباح ولا خرق للنفوس • فدعته زوجة الى الذهاب الى الجيران للحصول على زيت لاضاءة القنديل • وارضاء للزوجة - على الرغم من انه عاهد الله الا يطلب من عبيد من عباد الله شيئاً - ذهب وطرق باب الجيران فلم يفتح له • فانباها بما حدث فبكت •

هناك طرق على ركبتيه ونام فرائى النبی حيث قال له : لا تحزن بهذه البنت الوليدة سيدة جليلة القدر وان سبعين من امته ليرجون شفاعتها • ثم امره بالذهاب صبيحة الغد الى عيسى زاذان امير البصرة ويكتب له ورقة يقول فيها : ان النبی زاره في المنام وقال له ان يتوجه اليه ويقول له : انك تصلى مائة ركعة وفي ليلة الجمعة اربعمئة لكنتك في يوم الجمعة الاخير نسيته • الا فلتدفع اربعمئة دينار خلال لهذا الشخص (والد رابعة) كفارة عن هذا النسيان •• فلما افاق والسد رابعة من نومه كتب الرسالة التي امر بكتابتها ودفعها عن طريق الحاجب الى الامير • فلما قرأها الامير امر باعطائه اربعمئة دينار وقال لهم اتقوني به لاراء • ثم راجع نفسه وقال في الحال : لا ارى من الموافق ان ياتي الى بل ساذب انا بنفسى اليه واتمسح بلحيته على اعنابه واسعى لاحصل على كل ما تشتهيبه هذه البنت النجيلة (١) •

كذلك يذكر أن « مسمع بن عاصم » و « رياح القيسي » قالا شهدنا رابعة وقد ائاما رجل باربعين ديناراً ، قائلًا لها : تستعينين بها على بعض حوائجك • فبكت ثم رفعت رأسها الى السماء فقالت : هو يعلم اني استحي

(١) د• عبد الرحمن بدوي : رابعة العدوية ص ٨ - ٩ •

منه ان اسأله الدنيا وهو يملكها ، فكيف اريد (لعلها تريد) ان اخذها ممن لا يملكها» (١) .

والى هذا المعنى ذهب ابن خلكان فى وفياته حيث ذكر ان سفيان التوري لقي رابعة « وكانت زرية الحال ، فقد لها : يا أم عمرو ارى حالاً رته ، فلو أتيت فلاناً جارك لغير بعض ما ارى ، فقالت له ، ياسفيان : وما ترى من سوء حالى ؟ الصنت على الاسلام فهو العز الذى لاندل معه والمعنى الذى لا فقر معه ، والانس الذى لا وحشة معه ، والله انى لأستحي ان اسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسأله من لا يملكها ، فقام سفيان وهو يقول : ما سمعت مثل هذا الكلام» (٢) .

من هذه النصوص وما لدى بعض المؤرخين يتضح لنا ان رابعة قد ولدت أولاً كما اشرنا الى بيت فقير للغاية . وأنها ثانياً قد ولدت من أب صالح ، يعرف حدود الله تماماً . ذلك انه يرفض ان يسأل الناس لان له سيداً واحداً فقط . فكيف يمال من لا ينفع ولا يضر مثله . وتؤكد صلاحية الاب الروحية تلك الرؤية التى جاءه فيها الرسول الكريم .

ومن هنا نقول ان بذور الثورة الروحية التى اعلنتها رابعة العدوية ، انما توجد منذ بداية الامر فى الاسرة التى كانت تنتمى اليها ، الى جانب الظروف الخاصة التى حرت بها بطبيعة الحال كما سنرى .

ويذكر ابن خلكان فى وفياته انها قالت لابيها : ياأبه : لست أجعلك فى حل من حرام تطعمينه ، فقال لها : ارايت ان لم أجد حراماً ؟ قالت : نصبر فى الدنيا على الجوع خير من ان نصبر فى الآخرة على النار» (٣) .

يذكر المؤرخون ان رابعة وهى فى فترة صباها وبعد ان رحل والدها

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج٤ ص ٢٧ نشرة محمود فاخورى ومحمد قلعجي دار الوعى بحلب ط١ سنة ١٣٩٣هـ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج٢ ص ٢٨٦ نشرة احسان عباس .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٥ .

الى العالم الآخر ساء حالها كثيراً هي واخواتها الثلاث * وزاد الامر سوءاً ذلك القسط الذى حل بالبصرة آنذاك ولقد كانت يوماً تبحث هي واخواتها عن لقمة عيش تقيم بها عودها ، واذا برجل طاغية يراها بعد ان تاهت عن اخواتها ، فما كان منه الا ان اخذها جارية لديه حيث باعها بعد ذلك بمبلغ ستة دراهم *

وفى حياتها الجديدة نالت من العذاب والالام ما يصعب على بشر ان يتحمّل ، حيث انتقل عليها سيدها العمل خاصة وانها كانت بعيدة عنه وعن دنياه بقلبها لان لها وجهة اخرى * ولعل هذا هو سبب اضطهاده لها وتذنيه اياها *

ويستطرد فريد الدين العطار فيحدثنا ان رابعة كانت فى يوم من الايام تسير بمفردها حيث أدركت ان ثمة رجلاً يتتبع خطاها ويصدق بنظره فيها وكأنه يضمّر لها سوءاً فاذًا بها تسرع الخطى وتقيب عنه * وهذا يذكر انها ارتمت على وجهها من كثرة التعب حيث اخذت تنادى ربهـا بقولها « الهى انا غريبة يتيمه ارسف فى قيود الرق لكن همى الكبير هو ان اُعرف : اراض انت عنى ام غير راض » * فسمعت صوتاً يقول . « لاتحزنى ففى يوم الحصاب يتطلع المقربون فى السماء اليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه فلما سمعت هذا الصوت عادت الى بيت سيدها وصارت تصوم وتخدم سيدها وتصلّى لربها متهجدة طوال الليل » (١) *

الرسالة الروحية لرابعة اذن بدأت منذ صباها * هيّطت عليها وهي تعاني اشد انواع العذاب والصرمان وكيف لا والنقيض يتحول الى نقيضة . فحرمانها من الدنيا اوصلها بالآخرة وياسها منها جعلها تتشبث بالآخرة لعل وعسى * وحرمانها من ابويها فى عهد ميكر جعلها تسعى نحو الاب الروحى الكبير * وصبرها على المكاره جعلها تثق بالله وتطمئن له *

(١) رابعة العنوية ص ١٢ *

وجودها جارية لدى سيدها جعلها جارية لله حبيبة له حرة معه لا يشاركها في حبه أحد • وباختصار فإن الكبت الخارجى لدى رابعة فجر لديها طاقة روحية هائلة جعلت بإطنها مختلفا كليا عن ظاهرها هنا نستطيع ان نقول ان رابعة بدأت تسير على الطريق اللانهائى وهى لن تسعد الا حينما تعبره كله حيث الاتصال والفناء ثم البقاء •

لكن الطريق لا يعبر هكذا كريمة من غير رام • صحيح انه لا يتم الا بتوفيق الله ورضاه وهدايته لكن هذه الهبات الالهية لاتمنح الا لمن يستحقها • لقد كان على رابعة ان تشق طريقا ممثلا بالاشواك والعقبات • لقد كان عليها ان تحارب كل من حولها بل لقد كان عليها ان تحارب أولا نفسها • لقد كان عليها ان تتخلص أولا من نفسها الامارة بالسوء • عليها ان تتخلص من جواسيس الدنيا لديها واقتصد الحواس الخمس • لقد كان عليها ان ترى نفسها على طاعة الله والسير وفق ما يريده • لقد كان عليها ان تحارب أولئك الذين عرضوا عليها انفسهم ووضعوا بين يديها « الدنيا » ولقد جعلت رابعة اثناء ذلك كله الصبر غذاء لها تلتهم منه كلما وسوست لها نفسها بحب الدنيا : فلقد صبرت على الجوع بدلا من الشبع وعلى الفقر بدلا من الغنى • وفضلت ان تكون زوجة للمبطل من ان تكون لامير البصرة • ولقد استتحت ان تمال الله شيئا فى الوقت الذى كانت هى فيه فى اشد الحاجة الى شئ تقيم به بدنها • وبايجاز فان رابعة بعد ان تلمست الطريق وهويت اليه كان عليها ان تحرر نفسها من الظاهر كما هى محررة من الباطن • لكن كيف الخلاص ؟

لقد كان من غير الممكن لرابعة ان تتحرر من سيدها ، الا بفضل من الله وتوفيقه • وهنا يذكر صاحب « تذكرة الاولياء » ان سيد رابعة قام ليلة من الليالى (ولعله كان يضمر سوءا لجاريته) ينظر على رابعة من ثقب كان فى بابها واذا به يجد رابعة وقد نهضت واقفة بين يدى الله وهى تخاطبه بقولها : « الهى انت تعلم ان قلبى يتمنى طاعتك ونور عينى فى خدمة عبتك • ولو كان الامر بيدى لما انقطعت لحظسة عن خدمتك ولكنك تركتني

تحت رحمة هذا المخلوق القاسى من عينك » • ولقد شاهد سيدها قنبدلا يخلق فوق رأس رابعة وهو بسلسلة غير معلق وله ضياء يملأ البيت كله • فلما أبصر هذا النور المجيب فزع ونهض من مكانه وظل ساهداً مفكراً حتى طلع النهار حيث دعا رابعة وقال لها « لقد وهبته الحرية • فان شئت بقيت هنا ونحن جميعاً فى خدمتك ، وإن شئت رحلت أنى رغبت(١) » •

وسواء صحت هذه الرواية أو لم تصح وسواء وقعت بالفعل أو لم تقع فإن رابعة بلا شك قد اعتقت دون مقابل وقد اعتقها من اشتراها بماله • وهذا يجعلنا نرجح أن ثمة سبباً روحياً قوياً هو الذى دفع سيدها إلى تركها وشأنها • فلقد كان من الصعوبة بمكان أن لم يكن من المستحيل ، أن يتركها سيدها هكذا وهى لها ما لها من الجمال والشباب اللهم إلا اذا كان هناك سبب قسوى منع سيدها من الاستمرار فى إيذائها وتعذيبها ، الأمر الذى ترتب عليه إطلاقها • ولعل هناك سبباً آخر هو نزع الحب الجارف الذى بدت على رابعة • ولعلها بهذا الحب الذى كانت تقابل به عذاب سيدها قد هزت مشاعره فتركها وسبيلها • فلقد غطى ذلك الحب الجارف الذى كان يملأ كيان رابعة كل شىء فى حياتها • لقد أحبت بكل ما تملك من حب الدنيا وما فيها فى بداية حياتها وهذا الحب بعينه تحول إلى حب للأخرة وما يتصل بها • فليس ثمة وسط بين الدنيا : أما الدنيا وأما الآخرة وصاحب حبين كذاب » •

ولقد كان من دعاء رابعة : اللهم اهد وهدت لك من ظلمنى فاستوهدنى ممن ظلمته • وقد ورد لها أيضاً •

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبعت جسمى من أراد جلوسى

والجسم منى للجلوس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى(١)

(١) راجع عبد الرحمن بدوى رابعة العدوية : ص ١٥ •

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٨٦ — ٢٨٧ •

أن الحب هو سلاح المرأة فى الحصول على ما تريد فكيف يغيب هذا السلاح عن رابعة • لقد كان أمامها طريقان إلى الله : أما الزهد وأما الحب • أما عن الزهد فلم يكن ثمة لديها شيء تزهد فيه لأنها لم تكن تملك شيئاً البتة • ولقد سمعت فى البداية لكنها بلا شك لم توفق فى سعيها • وعلى ذلك يبقى لديها الحب وهو بلا شك من أقوى الأسلحة وأمضاهما لدى المرأة • ومن هنا سنجد أنها قد استولت على محبوبها بالحب الذى لم تكن تملكه سواء • ونستطيع أن نقول أن ثمة عوامل متشعبة ساهمت كلها فى نشوب الثورة الروحية لدى رابعة :

١ - أول هذه العوامل ما يمكن أن نسميه بالاستعداد الفطرى لدى رابعة حيث نجد أن بذور التصوف موجودة لديها منذ الصبا • وقد أشرنا إلى ذلك من قبل حيث بشرت منذ صباها بأنها فى مرتبة أعلى من مرتبة المقربين أولئك الذين سيحسدونها يوم القيامة على المكانة التى نالوها •

٢ - نشأة رابعة فى جو دينى من أب يثق فى الله كل الثقة • ومع أن رابعة لم تعمّر طويلاً فى حياتها الاسرية هذه إلا أنه من التابت أن نشأة الطفل تؤثر عليه بلاشك تأثيراً سحرياً سواء شعر بذلك المرء أم لم يشعر • فإذا كان والدها تحت ضغط الحاجة رفض أن يسأل الناس شيئاً فإنها كذلك قد تابعت نفس الاتجاه • فقد صرحت فى وجه الحسن البصرى حينما عرض عليها كيساً من ذهب قدمه لها أحد المعبين المريدين قائلة : انك أيها الحسن تعرف تماماً أن الله تعالى يعطى الطعام لمن لا يركمون له فكيف لا يعطيه من يغلى قلبه حباً لجباله (وهو يريزق من يسبه أفلا يريزق من يحبه) وأنا منذ عرفت الله صرقت وجهى عن كل مخلوق (١) •

٣ - ثم إن الظروف الاجتماعية التى منات عصر رابعة كانت أيضاً من جملة العوامل الرئيسية والتى سجلت ببزوغ فجر الثورة الروحية عند

(١) فريد الدين العطار • من بدوى ص ١٥٤ •

رابعة • ن ذلك ان الفقر والجوع وعملها كخادمة وما قيل بشأن فترة حياتها كمغنية • كل هذه الامور ساعدت على انقلابها الروحي • ذلك انها فقدت الطمأنينة في العالم الخارجى فكونت داخلها عالما خاصا لا يشاركها فيه احد • لم تجد محبوا في الخارج تبادل له الحب فكان ان وجدت في الداخل ، لم تملك شيئا في العالم البرانى فامتكت كل شيء في العالم الجوانى • لقد استعبدت نفسها في الحياة الخارجية فكان ان حررتها بالحياة الباطنية الروحية • كيف لا والاطراف كما يقولون في تماس •

٤ - ثم ان من العوامل التى ساعدت على التصوف المبكر لدى رابعة ترديدها على المساجد آنذاك ، وما كان يثار في هذه المساجد من كلام بشأن الجنة والنار وخصائص المؤمنين والكافرين • ويذكر في هذا الصدد انها قد قابلت رباح بن عمرو القيسى ذلك الرجل التقى الصالح • فمن المحتمل ان يكون قد اثر عليها بورعه وتلقوته تأثيرا كبيرا • ولعله - من جهة اخرى ومن خلال فراسته - قد وجد فيها ارضا بكرًا صالحة لان يكون لها شأن في مجال الزهد والعبادة •

٥ - وهناك عامل أخير يمكن أن يكون له نصيب في زهد رابعة وتصوفها : فقد افترض الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يكون ثمة تجربة ياتية من دنيا الناس ولا بد أن تفترض هنا خصوصا تجربة حب مخفق يستشرف الى سمراب زواج أو ما اليه ، فذكريات الماضى الداهى الى التقوى والمواظع مهما يبلغ تأثيرها عن طريق المثل الحسى الصديق لتكفى لتفسير ما حدث لديها • فلا مناص اذن من افتراض هذا العامل (١) •

بدأت رابعة العدوية اذن طريق التصوف • والتصوف كما اشهرنا يقتضى من المرء. توضحيات كثيرة فضلا عن انه ينقسم الى مقامات واحوال •

(١) • د بدوى : رابعة العدوية ص ١٩ •

ونكان لايد من أن تبدأ الطريق من أوله • وبداية الطريق كما نعلم التوبة :
 التوبة من كل شيء يمكن أن يتعلق به القلب عن الله ، التوبة من الذنوب ،
 التسوية من نسيان الذنوب • • • ولشهيدة العشق الإلهي رأى خاص في
 التوبة : تابعها فيه فيما بعد كثير من الصوفية • ففي رأيها أن التوبة لا تبدأ
 من العبد بل من الله كما أن الرضى والحب لا يبدآن من المخلوق بل من
 الخالق • وينساء على ذلك كان رأيها أن المرء إذا أراد أن يتوب فانه إن
 يستطيع ذلك إذا لم يقب الله عليه • انه لا يكفى المرء أن يستغفر الله من
 ذنوبه ، كي يغفر له الله ويتوب عليه • أن المرء عندها لا يستطيع أن يكسب
 حب الله وتوبته ورحمته بل أن الله هو الذى يدخل عبياده داخل مملكة
 الرضا والحب والتوبة • معنى هذا أن التوبة أقرب الى أن تكون هبة من
 الله للعبد وليست كسبا منه • فلقد قال رجل لرابعة كما يروى لنا ذلك
 القشيري : « أنى قد أكثرت من الذنوب والمعاصي فلم تبت هل يتوب على ؟
 فقالت : لا : بل لو تاب عليك لمت » • كذلك سئلت رابعة : هل عملت عملا
 ترين انه يقبل منك ؟ قالت أن كان فمخافتي أن يرد على (١) •

انه ليس المهم أن أفعل وأتوجه الى الله بل الأهم أن يقبل الله فعلى
 ورجائى • ومن هنا كانت رابعة العدوية دائما فى توبة مستمرة وفى دعاء
 متصل أن يقبل الله قيامها وقعودها • انها كانت قلقة مضطربة بشأن
 ما تقوم به : هل يقبل أم لا يقبل ؟ هل يرضى الله عن أفعالها أم لا يرضى ؟ •
 هذا القلق الرهيب جعلها دائبة السعى والعبادة والتوجه بكل الهمة نحو
 الله فقد ذكر أن « سجع بن منظور » قال : دخلت على رابعة وهى ساجدة •
 فلما أحسست بمكاني رفعت رأسها فاذا موضع سجودها كهية الماء المستنقع
 من دموعها • وقال العباس بن الوليد : قالت رابعة : استغفر الله من قلة
 صدقى فى قولى استغفر الله » (٢) •

وقد ذكر بعض المؤرخين (الشيخ الحريش فى كتابه الروض الفائق

-
- (١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج٢ ص ٢٩ •
 (٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج٢ ص ٢٨ •

فى المراءظ والرفائق) ان رابعة ء كانت اذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وحصارها ، ثم قالت الهى انارت النجوم ونامت الميون وغلقت الملوك ابوابها وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامى بين يديك ء ثم تقبل على صلاتها فاذا كانت وقت المسر وطلع الفجر قالت : « الهى هذا الليل قد ادبر وهذا النهار قد اسفر فليت شعرى اقبلت منى ليلتى فاهنا ام رددتها على فاعزى ؟ فوعزتك هذا دابى ما احييتنى واعنتنى وعزتك لو طردتنى عن بابك ما برحت عنه لما وقع فى قلبى من محبتك(١) . هذا النص الهام يشير الى عدة امور نوجزها فيما يلى :

١ - فهو يشير الى فكرة التوبة الدائمة التى لا تكف رابعة عن ترديدها والتى كرست حياتها من اجلها .

٢ - كذلك فانه يشير الى « القلق » الذى يدور بخلد رابعة على نتائج افعالها لانها لا تدري هل يقبلها الله ام لا ؟

٣ - واخيرا فان هذا النص يشير الى فكرة الحب الجديد . ذلك الحب الذى لا يسمى فيه المحبوب الى كمسب منافع من مدبويه . انه حب خالص صاف لا يكره شىء . حب من اهل الحب . لا خوفا من النار - كما ستقول فيما بعد - ولا طمعا فى الجنة . انه حب ليس المهم فيه ان يرضى الحبيب عنه او لا يرضى . وليس مهما ان يعلم به او لا يعلم . ولاشك ان هذا هو ارقى انواع الحب . انها تنادى ربيها بقولها : ياربى : سواء قبلت عملى او لم تقبل سواء رضيت عنه او لم ترض فانى سوف اظل على عهدى من حبى لك واخلاصى وتواجدى معك فلن اتركك ما حييت ولن استبدل بك حبيبيا آخر ولن ادع اى شىء يشغلنى عنك . انه انت

(١) رابعة العدوية ص ٢٣ - ٢٤ وراجع وفيات الاعيان لابن خلكان ج٢ ص ٢٨٦ .

سبحانك حياتي وإنسى • أنت روح الفؤاد وأنت رجائي • وأنت لي مؤنس • وشوقك زادي فليس لي عنك ما حبيت براح لأنه متمكن تمام يتمكن من القلب والوجدان • أن الحب الحق هو ذلك الذي يتألم فيه أحد الطرفين دون أن ينال شيئاً لأنه إذا تم التبادل فسد معنى الحب (١) •

هذا الحب الجارف من المحبوبة الولهانة تطلب منها التجهد وقيام الليل كله وهنا تشير الروايات إلى أن رابعة كانت دائمة الذكر والمناجاة لحبيبها بالليل بعيداً عن الناس • فهي تريد أن تكون هي له وحده فحسب لإيثارها فيه أحد أو أن شئت لا يشاركه فيها أحد • أنها تريد أن تنطق بلسان الحبيب : فتحب من يحب وتكره من يكره • وفي هذا كانت تحذر نفسها من الغفلة عن ذكر الله أو الالتفات إلى غيره خوفاً من ضياع الحبيب منها أو صده لها فكانت تكرر دائماً قولها « يانفس •• كم تنامين وإلى كم تقومين يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها إلا لصرخة يوم النشور (١) » •

٢ - مفهوم الحج عند رابعة :

وكان لا بد لرابعة وهي تجمع قواها الروحية تجاه الثورة الجديدة أن تحج إلى بيت الله الحرام • ذلك أنه إذا كان الحج فريضة من فرائض الاسلام فإنه يعد بالنسبة للصوفي من أهم الفرائض التي ينبغي على الصوفي أن يؤديها وهنا يذكر فريد الدين العطار أن رابعة بدأت تحج على حمار في بداية أمرها لكنها سرعان ما تركت دابتها وأخذت تسمى إلى الكعبة على قدميها • بل أننا إذا تتبعنا رواية العطار بنصبها لقلنا أنها كانت تتدحرج على أضلعها حتى تصل إلى الكعبة • وفي هذه المرحلة من حياتها تذكر لها بعض الكرامات • فمن هذه الكرامات تلك التي مات فيها حمارها وهي في الطريق إلى الكعبة وسرعان ما أحياء الله لها بناء على

(١) رابعة العدوية ص ٢٧ •

(٢) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٩ - ٣٠ •

طلبها حيث قالت « الهى اكذا يفعل الملوك بعبيدهم الضعفاء العاجزين لقد دعوتنى الى زيارة بيتك وها انت ذا تدع حمارى ينفق فى الطريق وتدعنى فى الغبافى وحيدة » فما اتمت هذه الكلمات حتى نهض الحمار ميئاً بالحياة فوضعت عليه متاعها واستمرت فى طريقها ولحقت بالقافلة « (١) »

وللمحج معنى خاص عند الصوفية يختلف عن معناه عند العامة ، اذ نستطيع ان نقول : ان الحاج الصوفى يشارك بحجته الاولى العامة فى حجمه بينما هو فى الحج التالى له مأرب أخرى . ذلك ان العامة تذهب الى الحج لكي تتذكر الرسول وسنته وتعاهد الله على السير على دينه وتتذكر هناك جهاد المسلمين وهروبهم وانتصاراتهم ثم يسألون الله المغفرة والتوبة راجين جنات النعيم ... هذا بالتأكيد ما يطلبه ايضا الصوفى لكنه سرعان ما يتخطى هذه الدرجة الى درجة أخرى لايزيد فيها أن يرى الكعبة بل يريد رب الكعبة . يريد ان يخاطبه الله ويناجيه .

ففى البداية قالت رابعة كما يقسول كثيرون غيرها « الهى وعدت بجزأين لأمرين . القيام بالحج والصبر على الشدائد . فان لم يكن حجبى صديداً مقبولا عندك فيأويلتاه وما أشد هذه المصيبة عندي .. لكن ما جزاء هذه المصيبة » (٢) .

ثم لما تخطت هذه الدرجة وصعدت درجة أخرى ناجت ربها وهى فى الصحراء فى طريقها الى الكعبة قائلة : « الهى ان قلبى ليضطرب فى هذه الوحشة انا كبنة والكعبة حجر وما اريده هو ، ان اشاهد وجهك الكريم . فناداها صوت من عند الله تعالى يقول « يا رابعة انتطلبين وحنك ما يقتضى دم الدنيا باسرها ؟ ان موسى حين رام أن يشاهد وجهنا لم تلق الا ذرة من نورنا على جبل ففر صعبا » (٣) .

(١) رابعة العدوية ص ٣٦ .

(٢) تذكرة الأولياء . عن د . بدوى ص ٣٧ .

(٣) رابعة العدوية ص ٢٨ .

ثم نأثى الى الدرجة الاخيرة والقصوى ولعلها غاية المطاف عند رابعة من حجبها حيث صرخت جهرة وبجسرة لا مثيل لها من قبل « لا أريد الكعبة فماذا افعل بها ؟ ولم تشأ ان تنظر اليها (١) » . وبعبارة موجزة لقد تخلت رابعة عن جسدها بل لم تعد تنزع به لقد أصبحت نورا لقد أضحت روحا بلا جسد . أنها قد تخلصت من ناسوتيتها وتريد الآن ان تتحد بنبيها الاصيل النور الأكبر . لقد تخطت المقامات كلها ابتداء من مقام التوبة فالورع والزهد والفقر (بالمعنى المادى هنا) والصبر صارة بالتوكل والرضا . . . وهى الآن تريد الوصول والاتصال . تريد المحو والفناء حيث البقاء . لكن هذه المصطلحات الصوفية وان لم تكن قد تناولت وحسنت معانيها آنذاك الا انه من المؤكد ان مضمونها كان يدور بخلد الصوفية آنذاك وعلى رأسهم صاحبنا هذه . لقد كان التوجه الى الكعبة أمرا ضروريا فى المرحلة الاولى من مراحل الزهد والعبادة حيث كان الذهاب الى الكعبة من شأنه ان يثبت لدى صاحبه العقيدة الدنيوية ، أما الآن وقد تجاوزت رابعة هذه المرحلة فانها لم تعد فى حاجة الى من يصلها برب الكعبة . انها الآن تقيم معه علاقة مباشرة وجها لوجه . لقد عرفت الطريق ولا داعى للبتة الآن للتضيق بأية محسوسات للوصول الى هناك . لقد غدت روحا نورانية ، ومن شأن هذه الروح ان تدرك اللامادى ادراكا مباشرا .

٣ - هل تزوجت رابعة ؟ :

ومع ان معظم الآراء على ان رابعة قد تزوجت الا انه من الثابت ان رابعة لم ترتبط بأحد من الرجال . ولعل ما أثير حول زواجها أو عدم زواجها من غموض راجع الى الخلط بينها وبين رابعة الشامية التى كان زوجها أحمد بن أبى الحوارى . ولهذا فان كل ما يرد من أقول على لسان صاحبنا هذا منسوبة الى رابعة ينبغى أن يرد الى رابعة الشامية زوجته .

(١) رابعة العدوية ص ٣٩ . . .

انه من الثابت أن عبد الواحد بن زيد سعى الى خطبتها فما كان منها
الا ان قالت له « يا شهواني .. اطلب شهوانية مثلك » (١) . كذلك تذكر
الاخبار ان محمد بن سليمان الهاشمي - وقد كان اميرا للبصرة آنذاك وله
ما له من المال والجاه - سعى بنوره الى الزواج منها حيث قال لها « لي
خلة عشرة آلاف في كل شهر اجعلها لك » فكتبت اليه : ما يسرنى انك لي
عبد وان كل ما لك لي واذك شغلتنى من الله طرفة عين » (٢) .

وفي رواية أخرى رواها المناوي انها كتبت له قائلة :

« أما بعد : فان الزهد في الدنيا راحة البدن والرغبة فيها تورث
الهم والحزن ، فهيء زادك وقدم لمارك وكن وصي نفسك ولا تجعل الرجال
أوصياك فيقتسموا تركتك وصم الدهر واجعل فطرك الموت . وأما انا فلو
خولني الله امثالك ما حزت واضعافه فلم يسرنى ان اشتغل عن الله طرفة
عين والسلام » (٣) . ان من المؤكد ان من لا يريد الارتباط بالدنيا فعليه -
من باب أولى - أن ينصرف عن الزواج لانه - بطريقة أو بأخرى - سيثبت
اقدامه في الدنيا من خلال الابناء « ان من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم
فاحذروهم » (٤) . وفي موضع آخر « المال والبنون زينة الحياة الدنيا
والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا أملا » (٥) .

ان الزواج يتنافى مع الوفاء بالحياسة الروحية العالية وما تقتضيه
من مجاهدات وانقطاع لله وانصراف عن الدنيا واماته للشهوات وارتفاع
المضمون الروحي الباطن . ارتفاع الحائب المادى الظاهر (٦) . لقد عاهدت

(١) رابعة العدوية ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق - نفس الصفحة .

(٣) رابعة العدوية ص ٥١ - ٥٢ .

(٤) التغاين : ١٤ .

(٥) الكهف : ٤٦ .

(٦) رابعة العدوية ص ٥٧ - ٥٨ .

رابعة نفسها منذ الصبا على أن لا تقترن بأحد غير الله حبيبها وأنيسها وسلواتها برضاه ترضى ويعشقه تهيم وبشوقه تحيا • ومن هنا نجد طائفة الحب عند رابعة قد ولت وجهها تجاه الله • أن الحب بلا شك أقوى عواطف المرأة وأسلحتها ، وقد كان على رابعة أن توجه هذه الطاقة نحو مرادها (الله) • ومن هنا نصل الى فكرة رابعة عن الحب •

٤ - الحب عند رابعة :

ينقسم الحب عامة الى قسمين : حب مادي وحب روحي • حب باعتباره وسيلة لهدف آخر وحب هو هدف في حد ذاته • الحب المادي الذي هو وسيلة ينتهي بانتهاء الغرض • أما الحب الخالص الذي هو في حد ذاته مطلب صاحبه فإنه لا ينتهي ولا يقف عند حد • الحب المادي موضوعه معدود مقناه أما اللا مادي فهو لا ينتهي البتة • والأشك أن رابعة الصديقية قد خبرت الحبين معا : الحب المادي في بداية أمرها ثم الحب الروحي • وإذا كان هذان النوعان من الحب يناقضان الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالأمور المادية فأنهما لهما كذلك فيما يتعلق بالذات الالهية إذ يوسع المرء أن يحب الله للنعم التي ينعم بها عليه من سميع وبصر وفؤاد ورزق ••• ويوسع أيضا أن يحبه لأنه سبحانه جدير بالحب والتقدير لأنه كله جمال وجلال وعدل وحكمة ونور •

ولما كانت رابعة الصديقية قد طلقت الدنيا بما فيها ومن فيها فان حبها لله إنما هو من النوع الثاني وهذا لا يمنع - كما أشرنا - من أن تحب الله لما منحها من قلب وعيتين ولسانا وشفتين ••• لكي ترفقه وتذكره وتحب • ومن هنا جاء على لسانها في مناجاتها لربها حبيبها :

أحبك حبين • حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى فاشغلي بذكرك ممن سواك

واما الذى انت اهل له فكشفك للحجب حتى اراكا

فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذاكا

على ان الحب الذى هو حب الهوى على حدد تعبير رابعة يمكن ان يكون فى النهاية - كما اشرنا - محدودا مهما بلغ عظم قدره لانه بلا شك مرتبط فى النهاية بموضوع النعم التى ينعم بها الله على عباده سواء كثرت هذه النعم من وجهة نظر العبد ام قلت . اما الله اللامتناهى باعتباره موضوعا للحب باعتباره هدفا وغاية فى حد ذاتها فان حبه لايتناهى ولايقف عند حد فليس للامور المادية دخل فيه ولا شأن له باغراض الدنيا . ان حبا هذا شأنه يلقي على امرء مسئوليات كبرى يتبعى على امرء المحب ان ينفذها بنفس راضية وبقلب مطمئن ذلكم ان الحب اللامتناهى واجباته ومسئوليته لايتناهى ولاتقف عند حد . ومن هنا نستطيع ان نفهم كثرة قلق رابعة العدوية على نتائج افعالها حينما قالت . ان استغفارا يحتاج الى استغفار . . . والقلة حزناه . . .

انها لا تملك انشد الا القسلى . كيف لا وهى لن تستطيع ان توفى الدين مهما فعلت . انها لن تستطيع ان تفرغ من اداء واجبها نحو الله لان هذا الواجب سلسلة لا نهاية لها حيث ان كل واجب منها يؤدى الى غيره من واجبات . . . وهكذا .

لقد كان التهيب والترغيب من العوامل الاساسية المسؤولة عن انتشار الزهد فى القرنين الاول والثانى : الرغبة فى الدخول فى الجنة وما بها من نعيم حيث الجنات تجرى من تحتها الانهار والخوف من النار وما بها من عذاب اليم لاينقطع حيث يبدل الجلد بغيره . . . الخ .

هذه الفكرة نبذتها رابعة تماما بل وهاجمتها . فقد ذهبت الى القول : انى ما عبثت خوفا من ناره ولا حيا لجنته فاكون كالاجير السود . انما عبثت حيا وشوقا اليه . انها ترى انهما لا ترغب فى جنة ولاترب نارا

مهما كان وقودها • بل انها تتخطى ذلك فتقول : لو انى يارب عبدتك من اجل
البعد عن النار والرغبة فى دخول الجنة فاحرمنى من هذه الاخيرة وادخلنى
ذلك • انى يارب • وانت تعلم ما فى القلوب — اعبدك لانه اهل لذلك ، اعبدك
لجمالك وجلالك •

بل انها اشرفت ذات مرة على الهلاك — كما يحكى عنها — لا لشيء
بل لان قلبها مال الى الجنة • فقد ذكر الكلاباذى « انه دخل جماعة على
رابعة يعودونها من تنكوى ، فقالوا : ما حالك ؟ فقالت : والله ما اعرف
لعلتى سببا • عرضت على الجنة فملت بقلبي اليها ، فاحسب ان مولاي
غار على فله العتب (١) •

ويبغى ان ننتبه هنا الى كلمة « عرضت على الجنة » اذ ان هذه العبارة
تعنى ان سعى رابعة الى الله لم يكن من اجل الجنة او الخوف من النار ،
بل كانت تعبد الله لذاته • لانه سبحانه القيمة الكبرى المطلقة فى الوجود •
ولعل اخلاصها فى العبادة وتقانيها فى حب الله وسعيها للمواصل به جعلها
تبصر بطريقة او باخرى بالجنة فمالت اليها • هل يوجد بعد ذلك تواضع
فى الحب واخلاص وفناء ؟ هل توجد امرأة تكشف عن وجهها اكثر من ذلك :
تحب معها كلفها الحب • تحب سواها لنتبه المحبوب الى ذلك ام لم
ينتبه بضى ام لم يرض • تحب سواها يادلها حباً يحب او لم يبادلها •
انها احبته ولن تفرح بابه بعد حتى اذا طلب ذلك منها او منعت عنه • فهي
كانت ترى فى كل ذلك متعة روحية ما بعدها متعة •

فقد روى المطار قاتلا : « يحكى ان مالك بن دينار والحسن البصرى
وغيرهما غدوا لزيارة رابعة فسألتهم عن معنى الصدق فقال الحسن « ليس
بصادق فى دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه • فقالت رابعة : هذا
غرور • وقال شقيق البلى وكان حاضرا « ليس بصادق فى دعواه من لم
يشكر على ضرب مولاه » • فقالت : هناك ما هو خير من هذا • فقال

(١) رابعة العدوية ص ٧٨ •

ابن دينار « ليس بصديق في دعواه من لم يقتلذ يضرب مولاه » • فصاحت
رابعة : بل ثمة افضل من هذا كله • فقالوا لها تكلمي انت اذن • فقالت :
« ليس بصديق في دعواه من لم ينس الضرب في مشاهدة مولاه • مثل نسوة
مصر اللاتي نسين الام ايديهن لما راين وجه يوسف(١) » •

• ما بعد : فان خير ما نختم به حديثنا هنا عن رابعة ما ذكرته عبدة
بيت ابي شوال التي كانت تخدم رابعة ، قالت : لما حضرتها الوفاة دعنتني
وقالت : يا عبده لاتؤذني بموتى احدا ، وكففتني في جيتي هذه ، وهي جبة
من شعر كانت تآرم فيها اذا هدت العين • قالت : فكففتها في تلك الجبة ،
وفي خمار صوف كانت تلبسه • ثم رايتها بعد ذلك بسنة او نحوها في
منامى عليها حلة استبرق خضراء ، وخمار من سندس اخضر لم ار شيئا
قط احسن منه • فقلت يارابعة : ما فعلت بالجبة التي كففتك فيها والخمار
والصوف ؟ قالت : انه والله نزع عني وابليت به ما ترينه على ، فطويت
اكفاني وختم عايبها ، ورفعت في عليين ليكمل لي بها ثوابها يوم القيامة •••
قلت فمريني بامر اتقرب به الى الله عز وجل ، قالت : عليك بكسرة ذكره
يرشك ان تغتطي بذلك في قبرك • وحماها الله تعالى(٢) •

(١) رابعة العدوية ص ٨٨ •

(٢) ان الجوزي : صفوة الصفوة ج ٤ ص ٣٠ ، وابن خلكان في
وفياته ج ٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ •

الفصل السادس

الحلاج^(١)

١ - مولده ونسأته :

ولد الحسين بن منصور الحلاج في منتصف القرن الثالث الهجرى تقريبا (حوالى ٢٤٤ هـ = ٨٥٧ م) . وكانت وفاته عام (٣٠٩ = ٩٢٢ م) .
يعد الحلاج من أوائل الصوفية الذين نالوا شهرة واسعة ، واحتل ، بغير نزاع ، مكانة مرموقة في تاريخ التصوف الاسلامى .

ولد شهيدنا ببلدة « الطور » الواقعة في الشمال التمرى من البيضاء بفارس - إيران . والحلاج ، بفتح الحاء المهملة وتشديد اللام بعدها الف ثم جيم . وانما لقب بذلك لانه جلس على حائوت حلاج واستغضاء شغلا . فقال الحلاج : انا مشغول بالحلاج . فقال له : امضى فى امضى حتى ابلغ عنك . فمضى الحلاج وتركه . فلما عاد رأى قطنة جمعة مطلوجا (٢) .

(١) عن الحلاج راجع طبقات المسلمين ٣٠٧ - ٣١١ ، تاريخ بغداد ج٢ ص ١١٢ - ١١٤ ، طبقات الشمرانى ج١ ص ٩٢ - ٩٣ . احيى الحلاج ، الطواسين : للحلاج نشرة ماسينيون وكذلك . المنحنى الشخصى لحياء الحاج - للوى ماسينيون من كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦١ - ٩١ - النهضة العربية سنة ١٩٦٤ القاهرة وكذلك راجع الفهرست لابن التميمي من ص ٢٦٩ - ٢٧٢ . دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وكذلك وفيات الاعيان لابن خلكان ج٢ ص ١٨٩ وما بعدها من نشرة احسان عباس . وكذلك ديوان الحلاج . نشرة د . كامل مصطفى الشبيبي .

(٢) راجع اواخر الحلاج ص ٥٩ - ٨٩ ، نشرة ل . ماسينيون و . ب . كراوس مكتبة لاروز - باريس ١٩٣٦ .

- ١٦١ - (م ١١ - التصوف الاسلامى)

وقيل كذلك - في سبب تسميته حلاجاً - أنه كان يتكلم ، قبل أن ينسب إليه علم الاسرار ويخبر عنها فسمى بذلك حلاج الاسرار(١) .

وعلى ضوء ذلك فإن الحلاج يمكن أن يكون قد سمي بهذا الاسم لحد أمرين أو لكليهما معاً :

١ - فلعله سمي حلاجاً لانه ، ومن قبله أباءه ، كان يعمل بصناعة الغزل والنسيج (الحلج) .

٢ - وقد يكون السبب في تسميته حلاجاً أنه يخرج الاسرار والمعارف من صدور أصحابها أي يطبعها ويحلبها الى الخارج .

ونذكر الروايات التاريخية أن والد الحلاج قد انتقل لكي يعمل نساجاً في تستر . وتأتى أهمية ذلك في أن هذه المدينة كانت خاصة بالعرب . وهذا معناه أن الحلاج قد وقف في فترة مبكرة من حياته على اللغة العربية ومن ثم القرآن الكريم . بل أن هذه الكتب تشير الى أن الحلاج قد نسى لغته الفارسية كلية . ولأنه أن أجادة الحلاج للغة العربية وتبحره فيها ، فتح له المجال لفهم القرآن فهماً جيداً حيث أن الحلاج قد حفظ القرآن كله في فترة مبكرة من حياته . ولقد سمح له ذلك - الى جانب نزوجه الفكري المبكر - باستخدام الالفاظ العربية بطريقة يصعب على غيره استخدامها .

ثم نتابع تطور حياة الحلاج فنجد أنه قد بدأ صلتاً بالتصوف على يد رجل صوفي من الطراز الرفيع هو « سهل التستري » . وما أن بلغ الحلاج العقد العشرين من عمره حتى ترك هذا الصوفي الجليل متوجهاً الى البصرة . وفي البصرة بدأ في ارتداء الخرقة الصوفية على يد عمرى المكي . وفي هذه الفترة تزوج الحسين بن منصور الحلاج من سيدة

(١) وفيات الاعيان لابن خلكان ج٢ ص١٤٦ - تحقيق د. احسان عباس - دار الثقافة - بيروت .

فاخذلة هي أم الحسين بنت أبي يعقوب الاطلي البصري ، وظل معها حتى آخر لحظة من عمره الارضي .
ويبدو ان الحلاج كان ميالا في هذه الآونة من حياته الى الاتجاه الشيعي ، ولعل ظروف حياته الاسرية قد دفعته الى ذلك . حيث أن زوجته من جماعة الكرناثيين ، وهي الجماعة التي كانت تحت امره بنى مجاشع الشيعية . وقد أكد ميل الحلاج الى اصهاره أنهم قد تكفلوا بتربية ابنائه الاربعة الذين انجبهم من ابنتهم .

على أن الحلاج ، فيما يظهر ، قد خرج من كثرة الخلاف السياسي والصراع الحربي بين جماعة زوجته من جهة ، وبين استاذة عمره المكي من جهة اخرى ، الامر الذي دفعه الى مغادرة البلاد متوجها الى مكة مظهرا انه ذهب لكي يحج الى بيت الله الحرام . وتدل الروايات على أن العيش قد طاب للحلاج في مكة ، حيث هدأت نفسه لقرينها من المصطفى عليه السلام وأطمئناتها في الوجود بجواره ، فكان أن بقي ربيط الكعبة هاما كاملا .

وخلال هذا العام قام الحلاج بمراقبة نفسه مراقبة شديدة ، حيث صفاها ، ان صح التعبير ، من كل الشوائب التي علقت بها من جراء اتصالها بالآخرين . لقد كان الحلاج طوال هذا العام الكامل دائم الفكر والذكر القلبيين ، لا يحدث احدا ولا يسمع احدا . كان الحلاج في حالة صوم وصمت دائمين . وكان هذا العام من عمر الحلاج الروحي كان فترة اعداد وتبئة قلبية روحية خالصة لله ، ولله وحده . هذه الفترة التي انطوى فيها الحلاج على نفسه وابتعد فيها عن الآخرين الا عن « الواحد » كانت فترة خصبة من جهة نمو ثورته الروحية ، وما أن غريت شمس هذا العام الا وبدأ مخاض هذه الثورة يظهر على الحلاج .

يقول ابن الاثير عن هذه الفترة « قدم الحلاج من خراسان الى العراق وسار الى مكة . فاقام بها سنة في الحج لا يستظل تحت سقف

شتاء ولا صيفا ، وكان يصوم الدهر . فاذا جاء العشاء أحضر له الخادم (١١) كوز ماء وقرصا ، فيشربه ويعض من القرص ثلاث عضات من جوانبه ويترك الباقي ولا يأكل شيئا آخر الى آخر النهار . وكان شيخ الصوفية بمكة عبد الله المغربي يأخذ أصحابه الى زيارة الحلاج . فلم يجده في الحجر وقيل قد صعد الى جبل ابي قبيس . فصعد اليه فراه على صخرة حافيا مكشوف الرأس والبرق يجرى منه الى الارض ، فأخذ أصحابه وعاد ولم يكلمه . وقال : هذا يتصبر ويتقوى على قضاء الله ، وسوف يبتليه الله بما يعجز عنه صبره وقدرته « (١) » .

لقد تحمل الحلاج في هذه الفترة ما يصعب على غيره من بسر أن يتحملة . كيف لا وهو القائل « لو ألقى مما في قلبي ذرة على جبال الارض لدابت » .

رجع شيخنا الجليل من جوار المصطفى عليه السلام الى الأهواز بعد أن بحث بحثا جديدا ، وبعد أن قضى فترة الطلب والتحصيل . عاد أستاذا جليلا ، وشيخا ورعا ، وصوفيا كاملا . عاد الحلاج من رحلته الروحية بانثا نشر اتجاهه ودعوته بين المريدين والمحبين له من تلاميذه .

لقد بدأت الأنظار تلتفت الى الحلاج وتلفت حول هذا الصوفي الجديد الذي نذر نفسه للتصوف ، للثورة الروحية . وكان أول مفجر لها وكان أحد شهدائها ٠٠٠٠ لكنه أيضا الى جانب ذلك كان من أولئك الذين أرسوا قواعد التصوف وتثبيت اعدامه في البيئة العربية الاسلامية . لقد انهل المريدون على الحلاج من كل حذب وصوب ، كما بدأ أيضا الخصوم يسعون الى النيل منه . هذه هي الحياة : كما يوجد فيها المحبون والمريدون يوجد أيضا الحاقنون والفساسون وأهل السوء .

ولاشك أن الحلاج قد « نجح » في أن يكون له خصوما الداء ، كما

(١) ابن خلكان ج ٢ ص ١٤١ وأخبار الحلاج ٢١ : ٤٣ .

نجح أيضا في أن يكون له اصدقاء ومريدين • لكن مما يلفت النظر أن كل خصومه كانوا من المعتزلة والشيعة وأهل السنة أما المتابعين له والمؤيدين ، فكانوا إما من النصاري أو بعض السنيين الذين دخلوا الإسلام وكانوا ينتمون في نشاطهم إلى أصل إيراني وآرامي • وهذا يؤكد ما نشير إليه دائما في معظم ما كتبناه من أن الآراء الغريبة على الإسلام ، أو تلك التي تسعى إليه ، انتشرت من خلال بعض الجماعات التي كانت تسعى إلى النبيل من الإسلام والتي يمكن أن تكون قد أسلمت في الظاهر فقط •

لقد عاد العلاج إلى الاهواز وقد فاض منه النور والحب الإلهيين ، عاد وهو مصمم بإرادة لاثنين ، وعزم ثابت على أن لا يخشى في سبيل الحب الإلهي والتوحد مع الله خشية لائم • فكان أن خلع الخرقه ، ذلك الزي المميز الذي يتسم به الصوفية • ويبدو أن العلاج فعل ذلك :

أولا : لكي يؤكد أنه أولا : ليس صوفيا عاديا (تقليديا إن صح التعبير) يمكن أن يدرج في عداد المتصوفة أو أن شتم الزهاد العابدين • وما كان أكثرهم آنذاك •

ثانيا : يرتبط بخلع الزي الصوفي (الذي يسمى إن صح التعبير أيضا) أن العلاج أباح لنفسه الخروج على أقوالهم وأفعالهم • فإذا كان قد تميز عنهم من جهة الظاهر (الملبس) ، فإنه بالتأكيد أدرك إدراكا باطنيا أنه متميز عنهم من جهة الباطن • لأن الظاهر ليس إلا قشورا للصورة الباطنية الداخلية وذلك الصبراح المتأجج والذي لا يكتوي بناره إلا المحبون •

ثالثا : الأمر الثالث الذي يمكن أن يستنبط من تخلي الصلاح عن الخرقه الصوفية أنه قرر أن يعلن على الملأ ، ودون أية حجب (أيًا كانت لطبيعة هذه الحجب) ما يشعر به وما يعانيه وما يحدث له • فليس ثمة

ذاع اذا لاستخدام الرمز ، وهو اخص خصائص الصوفى للتعبير عن
« الحال » . يقول الحلاج :

الحب ما دام مكتوما على خطر وغاية الأمن أن تدنو من الحذر
وأطيب الحب ما دم الحديث به كالنار لا تأت نفعا وهى فى الحجر (١)

لقد أنتهى الحلاج من فترة التحصيل والدراسة ، وأدرك أنه
شخصية تاريخية وأن لها دورا ، وإن لها مهام جليلة ينبغي أن تقوم بها
خير قيام . أدرك أنه ينبغي أن يعلن على الملأ دعواته الجديدة داعيا
الناس الى السير على دربه . وإذا كنا نقول فى أمثالنا العامة « أن
صاحب بالين كذاب » فإن هذا المثل ينطبق كلية على حالة شيخنا النجلى .
لقد أدرك أن محبة الله تطيح من طريقها كل محبوب سواه . وهذا معناه
أن الحلاج أدرك منذ بداية الامر أنه بمواقفه هذا سوف يؤلب عليه العامة
والخاصة من الناس . لكن هيهات هيهات لمن وصل الى الخلود والشهود
أن يهتم بالفانين ويحبهم أو يفضهم ، ولقد كانت نصيحته فى هذا الصدد
لاحد أصدقائه قوله « هى نفسك أن لم تشغلها شغلها (٢) » فهو يوضح
لصديقه أنه ينبغي له أن يشغل نفسه بالحق وألا فإن نفسه سوف تشغل
بالباطل .

بل أن الحلاج قد سمى عامدا متعمدا مع سبق الإصرار ، أن جاز
التعبير ، أن يؤلب (هى فترة من حياته) الناس عليه ، سمى الى استدرار
ملاحتهم وكرهم له . لأنه كان يعتقد ، من أعماق أعماقه ، أنه بمقدار
كرهم له فإن ذلك الكره يقربه الى حبيبه ، لأن الحب الانسانى كثيرا
ما يضم « أنا » المحبوب ، ويجعله مزمها مغرورا بنفسه ، فيسمى الى

(١) ديوان الحلاج ص ٣٦ .

(٢) الحلاج : أخبار الحلاج - تحقيق لوى ماسينيون وبول كراوس

ص ٩٧ مكتبة لاروز - باريس سنة ١٩٣٦ م .

تأكيد ذلك بالتقرب من الناس أكثر وأكثر . أدرك الحلاج ذلك كله وكان رأيه في هذا أن كره الناس له غنيمة ، وأن اتعزله عنهم إنما هو دافع له نحو المحر والفناء في الجانب الآخر ، جانب الله . ولقد قال الحلاج في هذا الصدد في عبارات خالدة :

« إذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره ، وإذا لازم أحسدا افتناه عن سواه ، وإذا أحب عبدا حث عبادته بالعداوة عليه حتى يتقرب العبد مقبلا عليه » (١) . الحلاج إذا يرى أن عداوة الناس وكراهيتهم ومهاجمتهم آية . كل ذلك عنده نعمة أنعم الله بها عليه . وهذا معناه أن عداوة الناس تسير في خط متوازن مع حبيل الود والاتصال الإلهي .

ثم نتابع سيرة حياة هذا الصوفي الجليل فنجد أنه بعد أن مكث في بلاد الفرس قرابة خمس سنين ، رحل إلى بغداد تحت رعاية « حميد القنائي » : ذلك الرجل الذي سمح له مركزه ، كوزير ، أن يرضى الحلاج وأن يدفع عنه كل سوء .

ثم نجد أن الحلاج بعد ذلك عاد ، للمرة الثانية ، لحج بيت الله الحرام . وبعد أن أدى مراسم الحج ، قام بجولة له في آسيا حيث زار الهند والبلاد المجاورة الأمر الذي عن طريقه عرف ملل ونحل هذه الأمم وكيف أنها جد متباينة . وبعد هذه الجولة التي استغرقت بعض الوقت ، عاد الحلاج قاصدا بيت الله الحرام للمرة الثالثة . ثم عاد من حجته هذه إلى بغداد حيث كان يقضي ليلة في التهجيد والعبادة . أما في النهار فكان يسير شاردا يقابل هذا وذلك بعبارات وأقوال مفهومة أحيانا وأخرى غير مفهومة ، ولكنها (العبارات) كلها أثارت الناس وحركت غضبهم تحت قيادة سياسية تضمع السوء ، كل السوء ، للحلاج حيث سعت إلى الخلاص منه وكان لها ما أريدت .

(١) أخبار الحلاج ٣٦ .

٢ - أهم أعماله :

أما عن مؤلفات الحلاج ، فلم يبق منها إلا القليل . وفي هذا الصدد نذكر « أخبار الحلاج » أو مناقبات الحلاج ، وهو العمل الممتاز الذي قام بتحقيقه وتصحيحه والتعليق عليه لوى ماسينيون ، وبول كراوس . وقد ألفنا منه كل الإفادة .

كذلك نذكر أيضا كتاب « الطواسين » وقد قام بنشره أيضا « لوى ماسينيون » (باريس سنة ١٩١٣) ، وهو كتاب يصعب على المرء أن يفهم ما المقصود منه ، وما هو الخيط المشترك الذي يربط فقرات هذا الكتاب بعضهم ببعضها الآخر .

كذلك نجد للحلاج عدة أشعار جمعت تحت « ديوان الحلاج » حيث نشرت في فرنسا أولا ثم قام الدكتور كامل الشيبى بنشرها فيما بعد تحت عنوان « ديوان الحلاج » حيث قام بشرحه في كتابه « شرح ديوان الحلاج » .

ولقد ذكر ابن النديم أن للحلاج مؤلفات كثيرة بلغت مايربو على خمس وأربعين كتابا مثل كتاب الطواسين ، وكتاب الأحرف المحدثّة والأزلية ، وكتاب الظل الممدود والماء المسكوب ، وكتاب حمل النور ، وكتاب تدمير قل هو الله أحد ، وكتاب الأبد والمآبود ، وكتاب قرآن القرآن وأفرقان ، وكتاب خلق الانسان والبيان ، وكتاب كيد الشيطان ، وكتاب العدل والتوحيد ، وكتاب السياسة والخلفاء والأمراء إلخ .

ولاشك أن المستشرق الكبير « لوى سينيون » يعد من أهم وأعظم من كتب عن الحلاج . ولهذا فقد اعتمدنا الى حد كبير على أعماله الممتازة في دراستنا للحلاج (١) .

(١) فلقد نشر ماسينيون الطواسين ، وأخبار الحلاج ، وكتب عنه « عذاب الحلاج شهيد التصوف الاسلامي » وتحدث عنه في « بحث في

٣ - تصوف الحلاج :

أما عن طبيعة الاتجاه الصوفي عند الحلاج ، فنجد أن ما يميز تصوفه بوضوح خصلتين أساسيتين : الوحدة أو الاتحاد والحب الإلهي .

(١) الوحدة أو الاتحاد :

أما عن الوحدة والاتحاد ومن تم الفناء والبقاء وما يسبق ذلك من شوق ومعاناة وغربة واحساس بالجحيم لمداغمة المعبود حبيبه وغيبته منه واختباره له نقول أن ذلك كله كان من العوامل الرئيسية التي كتبت نهاية الحلاج وعجلت باستشهاده . والحلاج ، في سبيل الاتصال والفناء ، يريد أن يمحي كل الاغيار من طريقة لكي يصل ويتحد . ولا يقصد به « الغير » هنا العالم البراني المحيط بالحلاج فحسب ، بل أيضا يقصد به ، الى جانب ذلك ، البدن الخاص بالحلاج نفسه :

بينى وبينك اثنى ينبارىنى فارفع بلطفك اثنى من البين(١)

ان طريق الاتحاد بالله عند الحلاج لم يكن ممهدا أو مغروشا بالورود ، بل كان طريقا شاقا مليء بالاشواك (الحبيب) ، وكان على الحلاج أن يجاهد نفسه أكثر ما تكون المجاهدة وأن يروضها ويهذبها على طاعة الحبيب وأمثال أوامره عن رضى وطيب خاطر . ونطالع هذا الصراع بين الانا (الناسوت) وبين الله ، بين التعمين وبين محاولة الفناء حيث العيان ، بين الخوف وبين السكر نطالع ذلك كله في اقوال

نشأة المصطلح الفني في التصوف الاسلامي » وكذلك « المنحنى الشخصى لحياة الحلاج » حيث قام بترجمته د . عبد الرحمن بدوي في كتابه « شخصيات قلقة في الاسلام » وكذلك كتب مادة « الحلاج » في دائرة المعارف الاسلامية . وقد تناوله بالحديث في مقالات اخرى تتعلق بالتصوف . . .

(١) ديوان الحلاج نشرة د . كامل مصطفى الشبيبي ص ٧٥ .

الحلاج حينما نادى الله بقوله : « يا من لازمني فى خلدى قريبا ، وباعدنى بعد القدم من الحدث غيبا » تتجلى على حتى ظننتك الكلى ، وتسلب عنى حتى أشهد بنفيك (لمله يقصد بفقدك) • فلا بعسده يبقى ولا قريبك ينفج ، ولا حريك تغنى ولا سلمك يؤمن «(١)» •

ويبدو أن هذه المرحلة ، مرحلة الصراع ، والتي تتلوها مرحلة الضياع ، قد استغرقت فترة طويلة لدى الحلاج ، فثمة نصوص عديدة تعبر من تردده بين الناسوتية وبين اللاهوتية ، بين كونه فردا وبين سعيه نحو المطلق والاتحاد به • وهو فى النص التالى يسأل الله أن يأخذ بيده ، وأن لا يعدمه حائرا ضائعا بين هذا وذاك : «أستلك (يا الهى) بنور وجهك الذى أضاء به قلوب العارفين ، وأظلمت منه أرواح المتمردين ، وأستلك بقدرتك الذى تخصصت به عن غيرك ، وتفردت به عن سواك أن لا تسرحنى فى ميادين الحيرة وتتجبنى من غمرات التفسر ، وتوحشنى عن العالم وتؤسنى بمناجاتك يا أرحم الراحمين «(١)» •

وبعد أن أضحت مرآة قلب الحلاج صافية ، وأضفى قلبه خاليا إلا عن الله وعن ذكره ، وبعد أن خلج عنه رداء الناسوتية جانبيا ، وطرق باب اللاهوتية ، فى هذه الليلة الظلماء ، أو ما يطلق عليها الغراب الأسود ، نجد الحلاج (بعد أن ضاير الدار وهزم على السفر ووصل الى باب الحبيب لكنه لا يعرف أن كان سوف يفتح له الباب أم لا) يعبر تعبيرا صادقا عن هذه الحالة التى لم يعد فيها هو هو ، ولم يعد فيها لا هو • فى هذه المرحلة لم يعد ثمة وجود للحلاج ، كما أنه لم يتحدث بعد بالحبيب • بدأت الصواعق الالهية تحرق جسمه • ولذلك نراه يقول فى أحد الميادين العامة أمام جمع غفير من الناس «أيها الناس أغيثونى عن الله (قال ذلك

(١) أخبار الحلاج ص ١٤ •

(٢) ٩ - أخبار الحلاج ص ٢٤ •

صائحا ثلاث مرات) فانه اختطفنى منى ، وليس يردنى على ، ولا اطلق مراعاة تلك الحضرة ، واخاف الهجران فاكون غائبا محروما • والويل لمن يغيب بعد الحضور ، ويهجر بعد الوصول(١) •

ثم نأتى الى المرحلة الثالثة والاخيرة ، وهى تلك المرحلة التى سعى اليها العلاج منذ فجر شبابه الروحى ، مرحلة الاتصاف والفناء • هنا يدخل الى الحضرة الالهية بعد أن هيا نفسه لذلك ، وهنا أيضا تدخل فيه الحضرة الالهية ، هنا حيث لا انا ولا أنت • لقد مهد العلاج لهذه المرحلة بكل ما استطاع ، وضعى فى سبيل ذلك بما يصعب على غيره أن يضفى به • أن كل شىء فى سبيل الله ، مهما كان شأنه ومهما كان ثمنه ، فانه لا يساوى البتة برهة من التجلى الالهى • لقد أدرك أن الطريق الى الله – كما قال للشبلى – هو أن يضرب المرء بالدنيا وجهه عشاقها وأن يسلم الآخرة الى أربابها •

لقد فعل العلاج ما نصح به غيره : ترك الدنيا لاهلها ، ولم يرض أن تكون الدار الآخرة هى شغله الشاغل • انه طمع منذ البداية لا فى الدار الآخرة بل فى صاحب الدار ، وها هو يعانق المالك :

أنا الحق والحق للحق حق

لا بس ذاته فضلا ثم فراق(١)

وفى موضع آخر يقول العلاج :

« يا أله الالهة ويارب الارباب ، ويا من لا تأخذه سنة ولا نوم رد

(١) ١٠ - اخبار العلاج ص ٢٥ • وقارن ٢٨ من اخبار العلاج أيضا •

(٢) اخبار العلاج ٧٤ ص ١٠٨ وقارن ديوان العلاج نشرة الشيبى ص ٤٨ •

الى نفسه لئلا يفتتن بى عباده ، يا هو انا وانا هو • لا قسرق بين انيتى وهويتك الا الحدث والقديم • ثم خاطب من معه (وكان ابراهيم الحلوانى) قائلا : « اما ترى ان ربي خرب قدمه فى حنطى حتى استهلك حدثى فى قدمه ، فلم يبق لى صفة الا صفة القديم ونطقى فى تلك الصفة ، والخلق كلهم احداث ينطقون عن حدث • ثم اذا نطقت عن القدم ينكرون على ويشهدون بكفرى ويسمعون الى قتلى • وهم بذلك معذورون ، وبكل ما يفعلون بى ماجورون(١) »

ويؤكد هذا الاتحاد مع الله فى موضع آخر بقوله « ايها الناس انه (سبحانه) يحدث الخلق تلطفا فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم • فلولا تجليه لكفروا جملة ولولا ستره لفتنوا جميعا فلا يديم عليهم احدى الصاليتين • لكنى ليس يستتر عنى لحظة فاستريح حتى استهلك ناسوتيتى فى لاهوتيته ، وتلاشى جسمى فى انوار ذاته ، فلا عين لى ولا اثر ولا وجه ولا خبر(٢) »

لقد كان العلاج يرى ان اثبات الغيرية (الذات) ايا كانت درجة هذا الاثبات وقيمه ، انما هو قمة الكفر والزندقه • فليس ثمة الا « انا » واحد • ولهذا نجده يقول ما وحد الواحد من واحد • او على حد تعبيره « من زعم انه يوحد الله فقد اشرك »(٣) •

هذا معناه ان شيخنا يريد ان يرفع الوجود الانسى الفانى المتناهى ، وفى رفعه اثبات للوجود الحق الخالد ، بحيث لا يكون ثمة الا وجود واحد وهوية واحدة • ان التوحيد هنا عند العلاج معناه ان يغيب الواحد فيمن يوحد عن التوحيد ، وان يغيب الحبيب فى المحبوب عن الحب ، وان يغيب

(١) ٧ - اخبار العلاج ص ٢٠ - ٢١ •

(٢) ١٠ - اخبار العلاج ص ٢٥ - ٢٦ •

(٣) ٤٩ - اخبار العلاج ص ٧٤ •

الصوفي بشهوده عن شهادته ويمذكوره عن ذكره • وفي هذا الصند يحكى
أن رجلا كان يحب أخسر • فألقى المحبوب نفسه في الماء ، فألقى المحب
نفسه خلفه • فقال المحبوب أنا وقعت فلم وقعت أنت • فقال غبت بك عنى
فطلنت أنك أنى • (١) •

ولقد بلغت قمة الغناء والاتحاد عند الحلّاج لى عبارته البليغة • ما
وحدا الله غير الله • (٢) •

وفى هذا المعنى قال أيضا (لأبراهيم بن محمد النهروانى) : « أعلم
أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى
بالشرك الخفى • وإنما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من
شاء من خلقه • فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشائى والا فما لى يا أخى
والتوحيد » (٣) •

والحلّاج فى هذا أنما يتسق مع نفسه اتساقا كليا • ذلك أن نظريته
فى الخلق ، خلق الانسان ، تشير الى أن الحق خلق الخلق الاول (آدم)
على صورته سبحانه • فالحق بعد أن تجلى لنفسه وشاهد سبحانه ذاته
فى ذاته ، ونظر بذاته الى ذاته فأحبها وأثنى عليها • ومن هنا كان تجليه
سبحانه لذاته • لكن الحق أراد أن يرى هذا الجمال والتجلى القائم على
السبب خارج ذاته ، فكان أن أخرج من المصم صورة من نفسه لها كل
صفاته وأسمائه ، وهى آدم ، الذى جعله الله صورته أبد الدهر • ولما
خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه • وكان من
حيث ظهور الحق بصورته وبه هو هو • (٤) •

(١) راجع أخبار الحلّاج ص ٧٩ •

(٢) ٥٧ - أخبار الحلّاج ص ٨٨ •

(٣) ٦٢ - أخبار الحلّاج ص ٩٣ •

(٤) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٣٣ • لجنة
التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٩م •

ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا أمر الله إبليس بالسجود لآدم • أنه سبحانه في الحقيقة - وبناء على ما سبق - إنما أمر إبليس أن يسجد في النهاية له سبحانه • ومن هذا أيضا يمكننا أن نفهم قول الحلاج :

مزجت روحك في روحي • • كما تمزج الخمرة في الماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني • • فاذا أنت أنا في كل حال (١)

ويقول أيضا :

أنا من أهوى ومن أهوا أنا • • تمن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته • • وإذا ابصرتني ابصرتنا (٢)

ولم يلت الحلاج أن يشكر نفسه ، القصد أن يشكر الله على ما وصل إليه • الهى أنت تعلم عجزى عن مواضع شكرك ، فاشكر نفسك على فائده الشكر لا غير • (٣)

أما بعد : فهذه مقتطفات موجزة ، وهي بمثابة قطرة من بحر ، أوردناها لكي ندرك من خلالها إلى أي حد ، وإلى أية درجة قصوى بلغها الحلاج في « التوحيد » •

على أننا نود أن نذكر ، إذ الذكرى تنفع المؤمنين المتقين ، بأنه لا ينبغي لنا ، بناء على منطق الحس والعقل ، أن نصكم على عبارات الحلاج وغيره من الصوفية • فكما أنه لا ينبغي لنا أن نقيس درجة

-
- (١) ديوان الحلاج ص ٥٠
 - (٢) المرجع السابق ص ٥٥
 - (٣) اختيار الحلاج ص ١١٥

انصهار الحديد بنفس الميعار (الترمومتر) الذى نقيس به درجة غليان الماء مثلا ، فكتلك لا ينبغي أن نحكم على بعض الامور التى تند (أو يعجز عنها) عن العقل والحس بمقاييس حسية عقلية . هذه ناحية . ومن ناحية أخرى لا ينبغي لنا البتة أن تغفل عن التطور الروحى ذاته . والحلاج فى بداية أمره أدرك أن ثمة درجات من التوحيد : فهناك توحيد العامة وهناك توحيد الخاصة ، وهناك توحيد خاصة الخاصة (الصفة) أن صبح التمير . ثم هناك أخيراً التوحيد بمعنى الغناء . ولقد أدرك الحلاج أن كل درجة من هذه الدرجات تقتضى طابورا طويلا من المقامات التى تعتمد ، أول ما تعتمد ، على المثابرة والبذل والتضحية والغناء والزهد والعطاء وغيره من جهة ، ومن جهة أخرى فإنها ترتبط بتوفيق الله وتأييده ومسداه للمساكين .

اضف الى ذلك ، من جهة ثالثة ، أن الحلاج أدرك أنه من الصعوبة بمكان ، أن لم يكن من المحال ، أن يفهم حقيقة التوحيد الا الموحّد ذاته . ولهذا فإنه لم يسع البتة الى تبرير ما حدث له . بل على العكس ، كان يعذر أولئك الخصوم الذين كانوا له بالمرصاد ، والذين حاربوه أينما ولى وجهه . لقد عذّرهم الحلاج ومال الله لهم المغفرة والهداية . بل أكثر من هذا كان الحلاج يرى أن درجة اضطهاد الناس وكراهيتهم له ورميهم آياه بالكفر والزندقة . كل ذلك كان عنده علامة طيبة (من جهة الطرفين : هو وهم) على أنه على الدرب الصحيح وأنه أحسن اختيار الطريق . فالخير كل الخير فى بعد الناس عنه واستنكارهم لاقواله وأفعاله . كيف لا وكان من رأيه أن الله « قد حببهم بالاسم فمأشوا ولو أبرد لهم علوم القدرة لمأشوا ، ولو كشف لهم عن الحقيقة لمأوا » (١) .

على ضوء ذلك كله ينبغي أن نأخذ بعين التقدير العقلى ، ما ذهب

(١) أخبار الحلاج ص ١١٢ .

اليه « نيكلسون » من القول « ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود ، كقول أبي يزيد البسطامي « سبحانه أو قول « الحلاج » : « أنا الحق » ، أو قول ابن الفارض « انتهى » ، فإن الصوفي لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه . وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله . ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء مخالفاً لكل مخلوق ، ولا يقر بأن « الكل » هو الله . فالوحدة التي يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود » . زد على ذلك - والكلام ما زال على لسان نيكلسون - أننا يجب ألا نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الالهية (أي بين عبارة تصدر عن صوفي فني عن كل شيء سوى الله فأصبح لا يشاهد في الوجود غيره ، وبين مذهب في طبيعة الوجود لا يرى صاحبه الا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى (١) .

(ب) الحب الصلحي :

ذهب « أمبارقليس » في الفلسفة اليونانية الى أن مبدأ « المحبة » هو المستول عن « الاجتماع » (التركيب ومن ثم الاتحاد والوحدة) ، وأن مبدأ « الكراهية » أو « الغلبة » المستول عن الافتراق . وقد ورد في الانجيل أن « الله محبة » . ونفس هذه المعاني وردت في القرآن الكريم . والذي يمعن للنظر في الدلالات التي أشارت إليها كلمة « المحبة » الواردة في النص الديني ، يرى أنها تدل على اتجاهات ثلاثة :

(١) عاطفة حانية من الله نحو العبد .

(ب) عاطفة صاعدة من العبد نحو الله .

(١) في التصوف الاسلامي وتاريخه لنيكلسون - ترجمة
د. أبو العلا عفيفي ص ١٣١ .

ج) عاطفة متبادلة بين الرب والعبد (١) *

ومن وجهة النظر العادية المألوفة نجد أن الحب يلعب دورا كبيرا في العلاقات الانسانية . ومما يثير القلق في نفس الحبيب ويؤثره ويسود الدنيا أمام عينيه أن يولى الحبيب ظهره للمحبوب أو لا يبادل حبا بحب .

أما عند الصوفية فنجد أن الحب هو ماء التصوف وهوؤه أن صبح التعبير . هو القوت الذى به يحيا الصوفى . الحب هو البذرة التى لا بد منها لنمو شجرة التصوف وترعرعها . الحب هو المحى للنفس فى الله والمميت فى أن واحد لحجاب الحس . وقد ذكر جلال الدين الرومى أن الحب هو دواء كبرياتنا وغرورنا بأنفسنا ، وهو الطبيب لضممنا كله ، ومن استعار الحب نوبه برىء أصالة من كل اثرته (٢) .

ونحن نلعم أن الحب عند الصوفية هو اقرب الى « الحال » منه الى « المقام » ، ولهذا فهو عطاء وهبة ونقحة من جهة المحبوب يمنحها لمن يرضى عنهم ويرضوا عنه ، وإن يحبه ويحبونه . ولهذا نجد « معروف الكرخى » يقول أن المحبة « ليست من تعليم الناس وإنما هى من تعليم الحبيب » .

ولقد تنبه الصوفية الخالص ، أو أن شئت من لهم كعب عال فى التصوف الى أن محبة الله لعباده المخلصين تسبق محبة العباد لله . فلقد صرح « البسطامى » بقوله « توهمت أنى أنكره وأعترف وأحبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته سبقت معرفتى ومحبهه أقدم من محبتى » .

والحب عن الصوفى بمثابة « الكحل الذى تكتحل به عين القلب فيتجلى بصرها » على حد تعبير جلال الدين الرومى .

(١) راجع د - إبراهيم يسوي - نشأة التصوف الاملاعى من ١٧٣ - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩م .
(٢) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ترجمة نور الدين شريفة من ١٠٨ مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٥١م .

كان الحب بمفهومه السابق مستوليا على قلب شهيدنا الحلاج ،
الذى عرف حقيقته بقوله أنها « قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف
بأوصافه» (١) .

لقد عرف الحلاج الحب الالهي منذ صباه ، ونما هذا الحب وأصبح
ينبوعا حيا يفيض محبة وتسامحا على العالم كله . فإذا كنا في أمثالنا
التنعية نقول « أن مرآة الحب عمياء » بمعنى أن من يحب شخصا ما لا يرى
فيه إلا المميزات والأوجه الحسنة فصعب ، فإن سيرة الحلاج تتفق مع
هذا المثل من حيث أن حبه لله حبه عن الرد على كل الامانات التي وجهها
اليه بعض المعاصرين له . ليس الصوفي كالارض يطرح عليها كل قبيح
ولا يخرج منها الا كل مليح !! لقد صار قلبه ميدانا فسيحا لكل مخلوقات
الحبيب فهو يدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه .

والحلاج في هذا الصدد - على ضوء الحب والمحبة الالهية - لم
يميز بين يهودى ومسيحي ومسلم وغيره من ملل . فقد روى عن عبد الله
ابن طاهر الأزدى أنه قال « كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد . وجرى
على لسفى أن قلت له ياكلب . فصرى الحسين بن منصور ، ونظر الى
تنزرا ، وقال : لا تنبح كلبك . وذهب سريعا . فلما فزعت من المخاصمة
قصده فدخلت عليه . فأعرض عني بوجهه . فاعتذرت اليه . فرضى ،
ثم قال : يا بنى الاديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا
مبهم بل اختيارا عليهم . فمن لام احدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم انه
اختار ذلك لنفسه . وهذا مذهب القدرية « والقدرية مجوس هذه الامة » .
واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الاديان هي القاب
مختلفة واسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف » (٢) .

(١) طه عبد الباقي سرور : الحلاج ، ص ١٩٥ .
(٢) ٤٥ - أخبار الحلاج من ٦٩ - ٧٠ وراجع نشأة التصوف
الاسلامى ص ١٨٦ - ١٨٧ .

انه يرى أن تباين المثل والنحل لا يؤدي الى تباين الهدف أو تعدد الاهداف . فإذا كانت قبلة الجميع الله ، فلا خير ولا ضرر من أن يركب المرء للوصول الى هدفه هذا اليهودية أو المسيحية أو الاسلام ، أو كلها معا :

تفكرت في الانبياء جدداً محققا

فالفيتها أصلا له شعب جما

فلا تطلبن للمرء ديناً فإنه

يصد من الأصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل تعبر عنده

جميع المعالي والمعاني فيهما (١)

ومس رأينا أن العلاج لم يكره احدا من أولئك الذين يفترض انهم أعداءه . فهؤلاء القائلون بكفره لم يكرههم العلاج ، لأن الكره لم يعرف سبيلا الى قلبه . لم يكن في قلبه متسع لغير الحب ، لغير الله . بل لقد كان خصومه أحب اليه من أصدقائه وأحبابه . فقد قال لإبراهيم بن فاتك « يا بني ان بعض الناس يشهدون على بالكفر ، وبعضهم يشهدون لي بالولاية . والذين يشهدون على بالكفر أحب الي والى الله من الذين يقرون لي بالولاية (٢) » .

الحب اذا جعل شيخنا العلاج ينظر الى الوجود كله نظرة واحدة . فالحب اعماه عن الجزء وفتح عين قلبه على الكل . الحب طرح عن نافذه قلبه الفناء وفتح بابيه على البقاء . ومن هنا تجمعت كل أهواء العلاج وميوله ورغباته صوب هدف واحد ووحيد :

كانت لقبلي أهواء مفرقة فما

ستجمعت منذ رأتك العين اهوائى

(١) اخبار العلاج ص ٧٠ .

(٢) ٣ - اخبار العلاج ص ١٤ .

فصار يحسدنى من كنت أحسده
 وصرت مولى الورى منذ صرت مولائى
 ما لا منى بك أحبائى وأعدائى
 إلا لفصلتهم عن عظم بلوائى
 تركت للناس دنياهم ودينهم
 شغلا بحبك يا دينى ودينائى
 أشعلت فى قلبى نارين واحدة
 بين الضلوع وأخرى بين أحشائى (١)
 وفى نفس المعنى يقول الحلاج :
 مكانك فى قلبى هو القلب كله
 فليس للخلق فى مكانك موضع
 وحطتك روحى بين جلدى وأعظمى
 فكيف ترانى أن فقدتك أصنع (٢)

وإذا كنا قد ذكرنا أن ثمة درجات من التوحيد ، فإن ثمة درجات
 هنا فى الحب . ومن المسلم به أن أعظم حب هو ذلك الذى نما وترعرع
 فى قلب الحلاج . فتمة حب يعد وسيلة لهدف آخر . فمعظم من يحبون
 الله ويحبونه ، يسعون إلى ذلك بقصد الهروب من النار والطمع فى دخول
 الجنة . والحب بهذا المفهوم عند الحلاج حب سىء ، حب يجعل المحبوب
 وسيلة لاغاية ، لأن المحبوب هنا لا يحب لذاته ، بل لمنفعة أخرى . أما
 الحب الأمثل عند صاحبنا هذا ، كما كان الحال عند رابعة العدوية ، فهو

(١) عن طه عبد الباقي سرور فى كتابه : الحلاج ص ٢٠١ دار نهضة
 مصر ط ٢ - القاهرة .
 (٢) ديوان الحلاج مقطع رقم ٢٥ عن نشأة التصوف الإسلامى
 للدكتور إبراهيم بسيونى ص ١٨٢ .

ذلك الذى لا يبغي فيه المحب من حبيبه شيئاً ولا ينال منه شيء . فالحب هنا راجع الى أن المحبوب جدير بالحـب وأهل له (١) .

إن الحب عند الحلاج غاية وهدف فى حد ذاته . لقد أحب الحلاج الله لأنه سبحانه جدير بالحـب ، ومن أجل حبه لله أحب الكل . إن الله عنده هو القيمة المطلقة ، وهدف الاهداف ، وحقيقة الحقائق التى ينبغي أن يشاهدها ويعاينها الحبيب . ولهذا فإنه يصرح فى عبارات بالغة بأنه ليس حريصاً على الجنة ، وليس خائفاً من النار . أنه على استعداد بأن يضحي بهما معاً من أجل مشاهدة المحبوب . لقد كان جل همه ، وشغله الشاغل أن يتشغل به المحبوب ويبادله حبا بحب لدرجة ذهب الى أنه تمنى لو أن الله سبحانه عفا عن الناس دونه ، ورحمهم دونه . وكأنه يطلب من المولى أن لا يلتفت لاحد سواه ، ولا بأس من أن يدفع الحلاج عن الانسانية كلها ما يطلبه منها الله . يقول الحلاج :

« اللهم أنت المأمول بكل خير . المرجو منك قضاء كل حاجة . . . وأنا بما وجدت من روائع نسيم حبك وعواطر قريك ، أستحققر الراسيات ، وأستخف الأرضين والسماوات . . . وبحبك لو بعث منى الجنة بلمحة من وقتى أو بطرفة من أحر أنفاسى لما اشتريتها . ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منى . فاهف عن الخلق ولا تعف على ، وأرحمهم ولا ترحمنى . . . فلا أخاصمك لنفسمى ولا أسألك بحقى . فأفعل بى ما تريد » (١) .

ولقد تخطى الحلاج ذلك ، حيث انتهى الى أن لذاته تكمن فى تعذيب المحبوب له . فما نعتقد أنه عذاب من جهة الله هو عند الحلاج لذة ما بعدها

(١) راجع فى هذا الصدد التعرف لمذهب أهل التصوف - الكلاباذى ص ١٣٠ - ١٣٢ نظرة محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٩م . وراجع د. عفيفى : التصوف الشورى الروحية ص ٢٢٢ وما بعدها .

(١) ٤٤ - أخبار الحلاج ص ٦٨ .

لذة (لاحظ أن المثل العامى يقول : ضرب الحبيب زى (مثل) أكل الزبيب (١) .
يقول الحلاج فى هذا الصدد :

أريدك لا أريدك للثواب . . . ولستكنى أريدك للعقاب
فكل ما أرى قد نلت منها . . . سوى ملوؤ وجدى بالعذاب (١)
لقد كان الحب الذى دفع الناس الى ازدياد الحلاج وتكفيره هو
بمعنى الذى دفعه الى الاستشهاد مصلوبا . . . لقد تقدم الى مصيره بنفس
راضية مرضية يمدوه الامل ، وتدفعه الثقة فى أن هذا هو قضاء الحبيب
وقدره ، لأنه يعلم أن فى موته بقاءه ، وفى انفصاله عن العالم المحسوس
اتصال بالعالم المعقول الروحانى . . . ولا يهمة فى هذا أن تقطع يداه ورجلاه
أو حتى علقه فى سبيل هدفه الأسمى ، لأن الأهم هو معاينة المحبوب
وملائقته والبقاء معه . . . فقد أخبرنا « أحمد بن فائق » بقوله : لما قطعت
بدأ الحلاج ورجلاه قال « الهى أصبحت فى دار الرغائب ، انظر الى
العجائب . الهى انك تتودد الى من يؤذيك ، فكيف لا تتودد الى من يؤذى
فك » (٢) .

أن من علامات الحب أن يلزم الحبيب محبوبه بصفة دائمة فلا
يففل عنه لحظة واحدة : سواء كان قائما أو يقطا ، جالسا مع غيره أو
أو منفردا بنفسه ، سواء كان شاربيا وأكلا . . . فما دام المحبوب قد اضحى
هو والمحب شيئا واحدا ، فأتى للمرء أن يففل عن نفسه ، أن الحبيب لم يعد
غريبا عن محبوبه . فلقد سرى روحه فى روح حبيبه . وهذا ما صورته لنا
الحلاج تصويرا رائعا حينما قال :

والله ما طلعت شمس ولا غربت

الا وحبك مقرون بأنفاسى

(١) ديوان الحلاج ص ٦٨ .

(٢) ٢٠ - أخبار الحلاج ص ٤٢ .

ولا جلست الى قوم احديثهم
 الا وانت حديثي بين جلاسى
 ولا نكرتك محزوناً ولا فرحاً
 الا وانت بقلبي بين وسواسي
 ولا هممت بشرب الماء من عطش
 الا رايت خيالا منك في الكاس(١)

لقد كان الحلاج لا يغمض عينيه البتة عن حبيبه * فقد كان دائم
 الفكر والتأمل * كان حائراً قلقاً على عمله * ويكفي أن نشير هنا الى أنه
 في الوقت الذي يرتدى فيه الناس أجمل الملابس وأخضرها وخاصة في
 الاعياد الرسمية ، نجد أن الحلاج ، في هذا اليوم وفي هذه المناسبات
 خاصة ، يعمد الى ارتداء الملابس السوداء قائلاً : « هذا لباس من يرد
 عليه عمله » (٢) *

وتمة اشعار أخرى للحلاج تفيض كلها قلقاً وأضطراباً وخوفاً من أن
 يفشل في حبه وأن لا يتوح هذا الحب بالوصل والاتصال :

ما زلت أظفر في بمار الهوى
 يرفعني الموج وانمط
 فتارة يرفعني موجها
 وتارة أهوى وانمط
 حتى اذا صيرني في الهوى
 الى مكان ما له شط
 ناديت يا من لم أبج باسمه
 ولم أخنه في الهوى قط..

(١) ديوان الحلاج ص ٧٩ *
 (٢) ٢٤ - أخبار الحلاج ص ٤٦ *

تذكير نفسك بالسوء من حكم

ما كان هذا بيننا شرطاً (١)

ولقد كان الحلاج يناحى ربه فى غير موضع من كلامه بقوله « يا من
أسكرنى بحبه وحيرنى فى مبادئ قربه » (٢) •

ولنتأمل هنا كلمة « أسكرنى بحبه » نجد فيها أروع تعبير عن
الحضور الإلهى فى قلب الحلاج • لقد فاض الحب هنا وغمر كل جوارحه
فلم تعد ترى غير الحب ولم تعد تنطق إلا بلسان المحبوب •

وبعد : لقد ذكر كل المؤرخين أنهم ما شاهدوا الحلاج قط يمشى
متبختراً ، فرحاً ، سعيداً إلا يوم أن أخذوه لتنفيذ حكم أعدامهم بدنه ومن
ثم استشهاده • فقد ذكر أن « الطوائى » سألوه عن بهجته هذه وعن سر
سعادته فى هذا الموت الذى تخيب منه الرأس ، فقال أن سبب ذلك « دلال
الجمال الجالب إليه أهل الوصال » وكان آخر ما نطق به شهيدنا قوله
« حسب الواحد أفراد الواحد » (٣) •

٤ - الحلاج فى نعمة التاريخ :

من السمات التى غالباً ما تتسم بها معظم الشخصيات التاريخية
الحية اختلاف الباحثين والمفكرين فى قيمتها وشأنها • والحلاج ، كواحد
من الشخصيات البارزة والتى ما زال لها وجودها وما زالت لها مكانتها
فى تاريخ التصوف العالمى ، قد حار الناس عامة ، والصوفية خاصة
بشأنه • ذلك أن تجربة التصوف التى خاضها ومر بها تجربة فريدة ، هكذا
حال التصوف • وهذه التجربة الفريدة (الحلاجية) قد رفع البعض من
قدرها ، بينما هون الآخرون من قيمتها وقيمة صاحبها •

فقد ذهب فريق إلى أن الحلاج كان رجلاً دجالاً ، نصاباً ، مشعوذاً

(١) ديوان الحلاج ص ٤٣ •

(٢) ٤٦ - أخبار الحلاج ص ٧١ •

(٣) أخبار الحلاج ١٧ ص ٣٦ •

ومعتوها • ولعل هذا الرأي كان نابعا من خصومه جماعة الفقهاء وأهل السنة وبعض المتكلمين وغيرهم • وهذا فضلا عن أن السلطة الحاكمة (كما سنرى) قد جارت وأكدت هذا الرأي وساعدت على رواجه مع إيمانها العميق بأن الحلاج لم يكن كذلك • لأنه كان يمثل - بالنسبة لهذه السلطة - خطرا حقيقيا عليها منبغى الخلاص منه • فما أن رماه البعض بذلك ، حتى وجدت السلطة السياسية نفسها مدفوعة لتأكيد هذه الاتهامات وبثها بكل الوسائل بين الطوائف المختلفة وغير المثقفة •

يقول ابن النديم عن الحلاج : « كان رجلا محتالا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية يتحلى بالفاظهم ويدعى كل علم ، وكان صفرا من ذلك • وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء • وكان جاهلا مقداما مدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم ، يروم انقلاب الدول ويدعى عند أصحابه الإلهية ، ويقول بالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة • وفي تضاعيف ذلك بدعى أن الإلهية قد حلت فيه وأنه هو هو - تعالى الله وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا • قال : وكان ينتقل في البلدان ، ولما قبض عليه سلم إلى أبي الحسن علي بن عيسى فناظره فوجده صفرا من القرآن وعلومه ، ومن الفقه والحديث والشعر وعلوم العرب • فقال له على ابن عيسى : تعلمك لظهورك وفروضك أجدى عليك من رسائل لاتدرى أنت ما تقول فيها ، كم تكتب ويلك إلى الناس ينزل ذو النور الشعشعاني الذي يلمع بعد شمسئته ، ما أحوجك إلى أدب !! وأمر به فصلب في الجانب الشرقي بحضرة مجلس الشرطة وفي الجانب الغربي ، ثم حمل إلى دار السلطان فحبس فجعل يتقرب بالسنة إليهم فظنوا أن ما يقول حق » (١) •

وقد أورد « ابن الأثير » في تاريخه حكاية الحلاج على الوجه التالي

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٦٩ - ٢٧٠ دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وراجع أيضا أخبار الحلاج ص ٢٨ حيث يتضح أن من جملة كراهية البعض للحلاج بعض الخلافات الشخصية والتي بسببها أشاع خصومه أنه زنديق وكافر •

• وكان ابتداء حالة انه كان يظهر الزهد والتصوف والكرامات ويخرج للناس فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء ، ويمد يده الى الهواء ويعيدها مملوءة دراهم عليها مكتوب « قل هو الله أحد ، ويسميا دراهم القدرة ، وخبر الناس بما ياكلون وما يصنعون فى بيوتهم • ويتكلم بما فى ضمائر الناس • فافتتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول ، وبالجملة فان الناس اختلفوا فيه اختلافهم فى المسيح عليه السلام • فمن قائل انه حل فيه جزء الهى ويدعى فيه الربوبية ، ومن قائل انه رأى الله تعالى وان الذى يظهر منه من جملة كرامات الصالحين • ومن قائل انه مخرق ومستفش وشاعر وكذاب ومتكهن والجن تطيعه فتأتيه بالفاكهة بغير اوانها » (١) •

ومع تجاوز ما فى هذه النصوص من تهوين وتهويل بشأن ما يحدث للحلاج ، وما يمكن أن يحدثه هو ، نقول ان ذلك كله ، ان دل على شيء فانما يدل على أهمية الحلاج • وأنه قد شغل الاوساط الشعبية والرسمية آنذاك • بل لا تغالى فى القول ان ذهبنا الى ان التعجيل بقتله مصلوبا ، لدليل قاطع على ان الحلاج كان يمثل بالفعل خطرا حقيقيا على السلطة الحاكمة • وما كان يمكن للحلاج ان يكون هاما الى هذا الحد اذا كان رجلا مشعوذا أو دجالا ، كما زعم بعض الحاقدين عليه • فثمة مشعوذون ودجالون لا حصر لهم ولا يخلو منهم عصر من العصور ، ومع هذا لم نسمع عن واحد منهم •

وعلى النقيض من ذلك ، نجد الرأى الآخر الذى يرى الحلاج شخصا ورعا ، زاهدا ، تقيا ، نقييا • هذا بالاضافة الى ان هذا الفريق كان من رايه ان الحلاج احد القوار المسلمين الذين ضجوا من سوء الاحوال الاقتصادية

(١) عن ابن خلكان ج ٢ ص ١٤١ وراجع ايضا : تلبيس إبليس ص ١٦٦ •

وانتشار الفساد والظلم والرشوة ، فاراد أن يحارب هذه الأوضاع الفاسدة ، وقد نجح في ذلك الى حد كبير(١) .

وعندنا أن كل حكم من هذين الحكمين المتضاربين بشأن العلاج ، له مبرراته ومسوغاته . فمن جهة نجد أن أقوال العلاج وشطحاته يمكن أن تؤدي الى هذين الرأيين الذي يرفع الواحد منهما العلاج الى سדרه المنتهى ، بينما يهبط الحكم الآخر بالعلاج الى الدرك الاسفل من النار .

ومن جهة أخرى ، فقد رأينا من دراستنا للمسمات العامة التي تميز التصوف استخدام الاسلوب الرمزي من جهة أن اللغة حاجزة عن ترجمة الوجدان (بمعنى الإدراك والمعرفة والملاحظة) الانساني . وهذا معناه أن هذا الاسلوب الرمزي يمكن أن يفسر : أما أن يقول على غير ظاهرة ، أو يسمي خصوم الصوفي الى أخذه كما هو وتقديمه الى الآخرين مع سرد طابور طويل من الاتهامات التي تجعل الصوفي مجذفا وزنديقا ... الخ .

لقد ورد في أخبار العلاج ما يلي « ... وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى ، رضى الله تعالى عنه ، يقول : أكره من الفقهاء خصلتين : قلوبهم بكفر العلاج ، وقلوبهم موت الخضضر عليه الصلاة والسلام . أما العلاج فلم يثبت عنه ما بوجب القتل . وما نفل عنه يصح تأويله نحو قوله « على دين الصليب يكون موتى » ومراده أنه يموت على دين الإسلام ، وأشار الى أنه يموت مصلوبا ، وكان كذلك »(١) .

وفي قائمة الاحدقاء والمقدرين للعلاج حق قدره ، نجد نائب الوزير « ابن عيسى » و « عيسى النيبورى » و « أبو العباس بن عبد العزيز » و « اللانسي » و « إبراهيم بن فائق » ... الخ .

(١) راجع رأى بعض الفقهاء والمتكلمين في التصوف العلاجي في دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ من الترجمة العربية .
(١) عن شخصيات قلقة في الاسلام ، هامش ص ٦٩ .

أما إبراهيم بن محمد النصر إبادي فقد قال : « أن كان يعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج » (١) .

وفى عداد المنصفين لا يغيب عنا ذكر ابن عطاء أحد المستشهدين في سبيل الحلاج ، حيث كان الحلاج يدع لديه كتاباته • وحينما استدعته المحكمة لكي يؤيدها في اتهاماتها للحلاج « شهد بكل جراءة أمام المحكمة بايعانها (هو والحلاج) المشترك بالاتحاد الصوفي المباشر بالله أصل كل نعمة وكرامة » (٢) .

أما ابن الخفيف فكان رأيته في الحلاج أنه « عالم رباني » • فقد ورد في طبقات السلمي « ... والمشايع في أمره يختلفون : رده أكثر المشايخ ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف • وقبلة من جملتهم : أبو العباس بن عطاء ، وأبو عبد الله محمد بن خفيف ، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر إبادي ، وأثنوا عليه وصمحو له حاله ، وحكروا عنه كلامه ، وجعلوه أحد المحققين ، حتى قال محمد بن الخفيف « الحسين ابن منصور عالم رباني » (٣) .

كذلك قال ابن أبي الخير « أن الموت على مصلب الحلاج ميزة الإبطال » •

ولا ننسى في هذا الصدد رأي « الشبلي » ذلك الصوفي ، الذي كان قد بدأ دراسة الفقه ، فقه مالك ، وما أن سمع عن الحلاج ورأه ودرس على يديه ، حتى طرح الفقه جانبا مفضلا عليه طريق الصوفية • بقول الشبلي - الذي شاهد صلب الحلاج واستشهاده حيث أبدى (الحلاج) رباطة جاش تذكرنا بموقف السيد المسيح عليه السلام ومن قبله سقراط -

-
- (١) ابن الجوزي : تلبس إبليس ص ١٦٧ •
(٢) شخصيات قلقة في الإسلام ص ٨١ •
(٣) الطبقات ص ٣٠٧ - ٣٠٨ •

يقول الشبلبي في هذا الصدد « أن استشهاده الحلاج درة من الجمال المحرم
يجب إخفاؤها ، وليس زاد خلود يوزع على الجميع » (١) .

كذلك ورد في وفيات الاعيان (ج ٢ ص ١٤٤) ما يلي « أن أبا العباس
ابن سريج كان اذا سئل عنه يقول : هذا رجل خفى عنى حاله ، وما أقول
فيه شيئا » .

أيضا ورد عن ابراهيم بن شيبان قال « دخلت على ابن سريج يوم
قتل الحلاج ، فقلت : يا أبا العباس : ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا
الرجل » قال : لعلهم نسوا قول الله تعالى « اتقتلون رجلا أن يقول
رؤى الله » .

وقال « الراسطى » : قلت لابن سريج : ما تقول في الحلاج » قال :
أما أنا فأراه حافظا للقرآن ، وعالما به ، ماهرا في الفقه عالما
بالصديث » (٢) .

وقد دعم هذا الفريق موقفه من الحلاج ببعض نصوص الحلاج نفسه .
وبكفى أن نذكر في هذا الصدد أنه حينما صلب كان آخر قول قاله
هو « حسب الواحد أفراد الواحد » . كذلك يذكر في هذا الصدد ما ورد
في كتاب « الكواكب الدرية في مناقب السادة الصوفية للمناوى - الطبقة
الرابعة - مخطوط ، من أن نفرا من الصوفية (هو ابن الحداد
المصرى) قال :

خرجت ليلة مقمرة الى زيارة قبر ابن حنبل ، فرأيت تم رجلا قائما .
فدنوت منه بغير علمه . فاذا هو يبكي ويقول : « يا من أسكرنى بحبه ،
وحيرنى في ميادين قربه : أنت المنفرد بالقدم قيامك بالعدل لا بالاعتدال ،

(١) شخصيات قلقة في الاسلام ص ٨٢ .

(٢) أخبار الحلاج ١٠٦ وراجع ابن خلكان ج ٢ ص ١٤٤ .

وبعدك بالعزل لا بالاعتزال وحضورك بالعلم لا بانتقال ، وغيبته بالاحتجاب لا بالارتحال . فلا شيء فوقك قبضك ولا شيء تحته قبضك ، ولا أمامك شيء فبحبك ، ولا وراءك شيء فيدركك . . . أسألك أن لا تردني الى بعدما اختلطتني عني ، ولا تريني نفسي بعدما حجبته عني ، وأكثر أعمدائي هي بلادك والقائمون للقتلى من عبادك « (١) » .

كذلك يورد « ابن خلكان » على لسان الحلاج أنه لما علم بصدور الحكم بأعدامه قال « ظهري حمى ودمى حرلم ، وما يحل لكم أن تتأولوا على بما يبيحه ، وأنا اعتقادي الاسلام ، ومذهبي السنة وتفضيل الأنثى الأريمية الخلفاء الراشدين وبقية العشرة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين » . ولى كتب في المينة موجودة في الوراقين ، فالله الله في دمي . ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم الى أن استكملوا ما احتاجوا اليه . ونهضوا من المجلس وحمل الحلاج الى السجن « (٢) » .

واضح إذن أنه في اللحظات الأخيرة ، حينما سمعت هيئة المحكمة الى أحد أقوال الحلاج لم يقر البتة أنه مذنب أو أنه خارج على الاسلام ، بل هو من العاملين بكتاب الله وسنة نبيه ، وأن ما يذهب اليه ليس بدعة أو خروجاً على الاسلام .

وكذلك مما يلفت النظر ما ورد في « أخبار الحلاج » من أنه حينما جرى به الى « الصلب » ، صلى ركعتين لله . . . وقرأ في الركعة الأولى قول الحق تعالى « لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » وقرأ في الثانية قوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » . . . وأضاف بعد انتهائه من صلاته قوله « اللهم انك المتجلى عن كل جهة ، المتخلى من كل جهة . بحق قيامك بحقى ، وبحق قيامى بحقك ، وقيامى بحقك يخالف قيامك بحقى . فان

(١) راجع أيضاً أخبار الحلاج ٥ - ص ١٧ - ١٨ .

(٢) وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

قيامى بحقك ناسوتيه ، وقيامك بصلى ٧ هوثيه • وكما أن ناسوتيتى مسئولة فى لا هوثيتك غير ممازجة أياها فلا هوثيتك مسئولة على ناسوتيتى غير مماسة لها ، وبحق قدمك على حدتى ، وحق حدتى تحت ملابس قدمك ، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها على حيث غيبت اغيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك وحرمت على غيرى ما أبحت لى من النظر فى مكنونات سرى • وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينتك وتقربا اليك • فاغفر لهم ، فأنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا • ولو سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت • فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد » (١) •

كذلك نجد أحمد بن أبى الفتح بن عاصم البيضاوى يخبرنا أنه سمع الحلاج يملأ على أحد تلاميذه القول « أن الله تبارك وتعالى وله الحمد ، ذات واحد قائم بنفسه • منفرد عن غيره بقدمه ، متوحد عن سواه بريوبيته • لا يمازجه شيء ولا يخالطه غير ، ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان ، ولا تقدسه فكرة ، ولا تصوره خطرة ولا تدركه نظرة ولا تمتريه فطرة » (٢) •

وأكثر من ذلك كله نجد الصلاج يقول فى عبارات واضحة ومتميزة « من ظن أن الالهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالالهية فقد كفر • فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه بشيء من الاشياء • وكيف يتصور التبيه بين القديم والمحدث ومن زعم أن البارى فى مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير أو يتخايل فى الارحام أو يدخل تحت الصفة والنعت فقد اشرك » (٣) •

(١) ٩ - أخبار الحلاج ص ٧ - ٨ •

(٢) ١٢ - أخبار الحلاج ص ٢٩ • وراجع ١٣ ص ٣١ •

(٣) ٢٥ - أخبار الحلاج ص ٤٧ وقارن أيضا الفقرة رقم ٢٧ ص ٥٦ •

• من نفس الكتاب •

هذه نماذج من بعض أقوال الحلاج • وقد أردنا أن نذكر له هنا أكثر من قول لكي نوضح أن الحلاج كان مظلوما إلى حد كبير بشأن ما وجه إليه من اتهامات • ولقد كان الحلاج ، كمسلم ، يضع الألوهية في المرتبة اللائقة بها ، ولقد كان منركا الفرق الحاسم بين الله سبحانه من جهة وبين سائر الموجودات من جهة أخرى • ولقد كان حريصا - على ضوء هذه النصوص - أن يتره الله عن كل ما عداه • ولهذا فلا ينبغي لنا أن نفهم الحلاج من أقوال خصومه عنه أو أن نحكم عليه من خلال أحكامهم • إن الأقوال التي بدت غريبة والتي اعتمد عليها خصوم الحلاج في ادانتهم له ، هذه الأقوال بعينها يمكن أن تفسر تفسيراً آخر يتفق مع ما أردناه هنا من نصوص للحلاج كلها تنزه الله عن غيره من موجودات • أما إذا كان الحلاج قد نادى بنوع من الوحدة فإنه كان يهدف إلى وحدة الشهود لا وحدة الوجود • ومثل هذا النوع من الوحدة أو الاتحاد لم يكن وحده كفيلا بأن يلحق بالحلاج ما لحق به • يقول نيكلسون : « والصوفية وأن راموا الحلول بالعظائم إلا أنهم ، مع ذلك ، قد بذلوا الجهد في مساعدة الحلاج عن أن يوصم بالقول به • وقد اتخذوا لذلك خطوما ثلاثة بدأفوعون منها :

١ - أن الحلاج لم يرتكب أثما ضد « الحق » ولكنه عوقب وكان عقابه جزاء وفاقا لارتكابه كبيرة حسد « الشرع » لقد خان ربه بأفشاءه السر الأعظم لكل من هب ودب ، وكان عليه أن يقصره على المفترين •

٢ - أن الحلاج قد قال ذلك تحت تأثير نشوة الجذب • وقد ظن أنه متحد بالذات الإلهية ولم يتحد ، في الحقيقة ، بغير صفة من صفاتها الربانية •

٣ - أن الحلاج أراد أن يعلن أن ليس هناك افتراق أصيل أو انفصال ظاهر بين الخلق والحق ، من حيث أن الوحدة شاملة الوجود كله • فالرجل الذي يفنى أصالة عن نفسه الظاهرية يبقى في نفسه الحقيقية

وهي « الله » ليس في هذه العظمة « أنا » ولا « نحن » ولا « أنت » ، « فأنا » و « نحن » و « أنت » شيء واحد وليس العلاج هو الذي صاح أنا الحق ، ولكن الله نفسه تكلم بلسان العلاج الذي فنيته نفسه كما تكلم الى موسى بلهجان الشجرة (١) وإذا كان الأمر كذلك فثمة اعتبارات أخرى لعلها كانت من جملة الأسباب التي عجلت بمحاكمة العلاج ومن ثم استشهاده . ولعل هذه الاعتبارات والأسباب تتضح في الفقرة التالية .

٥ - العلاج مصلوياً وبداية النهاية :

ذكرنا في بداية حديثنا عن العلاج أن الآراء بشأنه كانت متضاربة متناقضة سواء من جهة الصوفية أقرانه أنفسهم ، ومن جهة سائر الطوائف الأخرى من فقهاء ومحدثين ومتكلمين وفلاسفة ورجال دين ... الخ . ويبدو أن أعداء العلاج كانوا في عصره أكبر بكثير من مريديه وتابعيه والمتعاطفين معه . وتشير النصوص العلاجية إلى أن العلاج ، بأقواله وأفعاله ، قد استفز هذه الفئات المثقلة على ثباين مشاربها ، فكان أن وحدت سهامها تجاهه .

ويحدثنا التاريخ عن أن هناك من بلغ ما بلغه العلاج وزاد عليه القول ، لكنه لم يحدث له ما حدث للعلاج من سجن وتعذيب وأعدام . ولم يحدث لأحد من أقرانه أن صلب بطريقة بشعة كتلك التي انتهت إليها حياة العلاج الدنيوية . ولهذا لا بد لنا من أن نسمى بأجتهاد للكشف عن الدوافع الحقيقية التي كانت خلف مأساة العلاج شهيد الحب الإلهي . وهنا نجد المؤرخين يذكرون مجموعة من الأسباب والتي يعد كل واحد منها كافياً (علة كافية) لمحاكمة العلاج :

١ - عندنا أن أهم سبب على الإطلاق هو الجانب السياسي . ذلك أن السلطة السياسية غالباً لا تعب ولا تهتم إلا بمن يسمى إلى « هز » كرمي الحكم أن صح التعبير من تحتها ، ومن ثم محاولة التحريض على ثورة

(١) نيكلمسون : الصوفية في الإسلام من ١٤٢ - ١٤٤ .

اجتماعية وسياسية ودينية . وهذا معناه ان كان للحلاج دور نشط وفعال من هذه الناحية ، ويتضح ذلك مما ذكره ابن النديم عرضا ان الحلاج كان « جسورا على السلاطين مرتكبا لمعظائم ، يروم انقلاب الدول » (١) . ونشرح ذلك بشيء من الايجاز الواضح فنقول : ان السياسة فى فجر الاسلام وضحاها لم تكن منفصلة عن الدين . فلقد كان معظم المستشارين السياسيين آنذاك كانوا ممن لهم شأن على المستوى الدينى . ويقابل هذا فى نفس الوقت ان علماء الدين كانوا بمثابة نجوم فى سماء المجتمع السياسى والدينى . وهذا معناه ان يكون لرجل الدين دور يارز سواء من جهة الدين ومن جهة السياسة . ومن هذا شأنه لا بد ان تكون الاضواء مسلطة عليه من جهة السلطة الحاكمة . ومن ثم تكون كل خطوة يخطوها وكل قول ينطق به محسوبا له او عليه .

وفى هذا المجال تجدر الاشارة الى ان الحلاج ، كرجل دين فى المقام الاول ، لا بد ان يكون متسما بالفضيلة . والفضيلة كما نعلم ليست علما فقط ، وليست جانبيا نظريا وحسب وانما هى ، الى جانب ذلك ، سلوك وتعمل وعمل . لان الرجل الفاضل الحق ذلك الذى لا يتفصل علمه عن عمله . ذلك الذى يوحد بين ما يؤمن به وبين ما يقوم به فى الواقع . والحلاج من هذه الناحية كان اخلاقيا من الطراز الاول .

فهو بناء على الدفء الالهى الكامن فى كل جوارحه ، وبناء على الايمان والاطمئنان الذى قذف الله به فى صدره ، وبناء على نزعته الضاربة فى اصماق اعماقه الى الايمان بقضاء الله وقدره بناء على ذلك كله من جهة ، وعلى سعيه نحو الخلاص والفساد ومحاولة التوحد مع الرفيق الاعلا من جهة اخرى فانه لم يعرف النفاق والجبن ومجاعة الحكام . فلم يسع الى التودد الى السلطة الحاكمة ، ولم يسع الى اتخاذ الجانب السلبنى من الحياة ، بل حاول (ولعل ذلك كان عن غير قصد منه لانه كان

(١) الفهرست ص ٢٦٩ .

رجل دين قبل أن يكون رجل سياسية) أن يساعد الآخرين من التحرر من
أغلال العبودية •

أن العلاج كان يرى أن الانسان ليس مملوكا الا لله وحده • فلقد
خلقنا الله احرارا ، والحرية حرية النفس لا أغلال البدن • وما دام قد
حرر نفسه فعليه أن يسعى الى تحرير الآخرين • لقد أدرك من خلال صلته
بالله معنى الحرية ومعنى العبودية في نفس الوقت • أدرك أن الحرية ، كل
الحرية ، هي أن لا تكون عبدا لسل أو ولد أو جاه أو حاكم • ان لا تسمى
لارضاء الخارجين على الدين بكراسيهم المزورة ، أولئك المزهوون بأنفسهم
بغير حق • وإذا كانت حرية الانسان - بعكس الحيوانات الأخرى - تمكن
في جزئه الناطق ، فإن حلاجنا تحرر بفكرة كلية ، تحرر داخليا • أما البدن
فلا قيمة له • ولهذا كان سعيه الى تحرير الآخرين وخلصهم • لقد أحب
الله ، ولقد سيطر عليه الحب • ولما كان الله قد خلق الانسان على
صورته ، ولما كان الله حبيبا للانسان ، فإن الحلاج أحب من أحبهم الله
ويحبهم • وهذا معناه أن العلاج سعى الى أن يحرر من أحبهم في الله
حتى يكون حبه كاملا •

أن الدين الاسلامي لا يعرف الظلم ، ولا يعرف العبودية ، ويرى أن
على المؤمن أن يقاوم الشر وأن يدافع عن المظلومين ، وأن لا يخشى المرء
في الله لومة لائم • بل أن الدين الاسلامي اوضح في أكثر من موضع ، أنه
ينبغي على كل مسلم ، يرى أثما أو عدوانا أو ظلما أن يقاومه ما استطاع
الى ذلك سبيلا ، لأنه أن قصر في سبيل ذلك فسوف يحاسبه الله حسابا
عصيرا • ومن هنا كانت دعوة الحلاج لشرح مفاهيم القرآن الجميلة والتي
يتعلق بعضها بالارضاء الاجتماعية والسياسية • وفي الجملة فإن دعوة
الحلاج كانت تعنى في النهاية القضاء على هذه الحكومة الفاسدة وقيام
حكومة جديدة تعمل بتماليم القرآن والسنة • وباختصار شديد فانه سبيل الى -
مدينة القرآن الفاضلة •

على أن العلاج لم يكن وحده ناقما على ما آل إليه حال المسلمين آنذاك ، بل كانت هناك طوائف متعددة ومتباينة وكلها كانت كارهة للأوضاع المتريدة . فقد كان هناك ابن المعز والحنابلة والصوفية وغيرهم . أى أن التوتر والتمرد والتذمر كان له وجود حتى على المستوى الشعبى . ولم يكن الشعب آنذاك فى حاجة إلا أن يشعل له الشرارة فقط .

يقول « ماسينيون » لقد أحيا العلاج فى قلوب الكثيرين - بفصل حقيقته الملية بالمفارقات - الرغبة فى الإصلاح الاخلاقى الشامل للمجاعة الاسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ، وأقنع كثيرا من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الاولياء من الإبدال وكانت لهم (والمقصود بعض المسئولين فى الولايات الاسلامية والمؤمنين بالعلاج) معه مراسلات فيها هداية روحية مما هيا له الخوض فى السياسة العامة ولقد قامت فى ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة فى اصلاح الاداة الادارية ، وطالبوا باقامة حكومة اسلامية حقا ، وزارة تحكم بالعمل بين الناس ، خصوصا فى مسائل الخراج والضرائب (ضد مفاسد عمال الخراج الشبيعة من خصوم الحكم الوراثى) وخلافة شاعرة بمسئوليات وظيفتها أمام الله ، مما يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بفروض دينهم (من صلاة وحج وجهاد) وكان الأمل معقودا على العلاج فى العمل فى هذا السبيل فى الوقت الذى توقع فيه العلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه وأصدقائه (١) .

ويطالعنا التاريخ أنه فى هذه الحقبة التى حياها العلاج كان الفساد منتشرا على أشده حيث كانت الحفلات الخاصة التى تنتهك فيها حرمة الدين . كذلك كان المجتمع يئن من انتشار الظلم ، إذ كان البعض يغرم على حساب للبعض الآخر . كذلك نجد أن الرشوة كانت منتشرة انتشارا واسعا .

(١) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٧١ .

أضف الى ذلك أن هذا البذخ من جانب السلطة الحاكمة يقتضى مزيداً من المال ، الأمر الذى لا يمكن أن يتوافر إلا عن طريق فرض مزيد من الضرائب ، تلك التى تزيد الفقير فقراً وتضاعف من غنى الأغنياء . فبينما هؤلاء ينجحون فى التهرب من دفع الضرائب ، نجد أن الفقير لا يستطيع أن يهرب منها بحيث لا يجد أمامه : أما الدفع أو الحبس !

ومما دعم فساد الجو السياسى وزاده سوءاً أن رجل السلطة الرسمى « المقننر بالمه » كان يتمتع بشخصية ضعيفة . فلم يكن له حول ولا قوة . فلم يكن قادراً على معرفة خبايا الأمور ، وأدراك الحق من الباطل . وهو بضعف شخصيته هذه قد ساعد على انتشار الفساد والرشاية . إذ سعى الآخرون - كل على حده - أن يتوددوا اليه بالباطل ، ومن ثم أن يصوروا له الأوضاع بغير ما هى عليه .

كل هذه المساوئ لا يقول بها أى دين من الأديان ولا يرضى عنها فما بالك والدين هنا الاسلام . . . والاسلام الذى من مبادئه العامة أن لا يسلم المرء أمره إلا لله . . . لقد أدرك الحلاج أن له دوراً نشطاً وفعالاً منذ فترة نضوجه . كما أدركت السلطة الحاكمة أيضاً منذ فترة مبكرة خطر الحلاج وما يمثله من تيار ثورى جارف قد لا يؤدي فقط الى اهتزاز كرسي الحكم بل الى انقلابه رأساً على عقب . ولهذا فقد تابعته السلطة الحاكمة خطوة خطوة . . . وكان كلما تقدم شبراً تقدمت هى ذراها حتى كانت النهاية . . . لقد كان الهدف الاستراتيجى لهذه السلطة ، ممثلة فى الوزير حامد ، الخلاص من الحلاج . لكن الأوضاع القائمة جعلت الخلاص منه يتأخر بعض الوقت لان الناحية « التكتيكية » ان صح التعبير كانت تقتضى ذلك . كانت الأوضاع تتطلب أن تمهل هذه السلطة الحلاج بعض الوقت حتى يتسنى لها أن تلم بكل عناصر الاتهام المزيفة وأن تؤجر شهوداً تثق فيهم بحيث توحى لعناصر الشعب أنها بخلاصها من الحلاج إنما تعبر عن رغبة جماهيرية جامحة من جهة ، وإنها من جهة أخرى إنما تحافظ على الدين الاسلامى الذى سعى الحلاج ، فى زعمها ، الى تشويهه .

٢ - السبب الثاني الذي أدى الى محاكمة الحلاج والى التعجيل بصلبه يرجع للحلاج نفسه . وهنا ينبغي أن نميز بين التوحيد على المستوى العام والتوحيد على المستوى الخاص . ينبغي أن نميز بين الحب على المستوى العام وبين الحب على المستوى الخاص . ولقد كان الخطأ الأكبر الذى وقع فيه الحلاج (سواء عن أدراك أو عن غير ادراك ، سواء سعى الى ذلك عمدا أو لم يسع) أنه لم يميز بين منطق العامة وبين منطق الخاصة . ومن هنا كانت شطحاته وكانت عباراته التى اسىء فهمها وأحسن استغلالها لحاكمته من جانب السلطة الحاكمة . فالحلاج فى عرف رجال الدين (التقليديين ان صح التعبير) والفقهاء والفلاسفة الموحدين ... قد شوه مفهوم التوحيد الذى دعا اليه القرآن الكريم . كما أنه بدعوته هذه قد حرم كثيرا مما حطه الله وحلل كثيرا مما حرمه الله . ودعوة كهذه من شأنها أن تصيب الدين فى جوهره فكيف للحلاج أن يقول « انا الحق » وأنى له أن يصرح بالقول « ما فى الجبة إلا الله » وكيف له أن يقول « انا من أهوى ومن أهوى انا » . كذلك لا يمكن لأى مسلم « هادى » ان صح التعبير أن يفر للحلاج قوله :

الا ابلغ اعباساى بنائى

ركبت البحر والكمر السفينة

على دين الصليب يكون موتى

ولا البطحا أريد ولا المدينة (١)

وبالجملة فإن دعوة الحلاج الى الاتحاد وما جاء على لسانه من عبارات تتنافى كلية مع ما جاء به الدين ، قد حركت عواطف البعض ضده من جهة ، وسجعت للسلطة الحاكمة أن تدعم موقفها منه من جهة أخرى .

ويندرج فى هذا الصدد ما اشيع عن الحلاج من أنه كان يتدخل فى قضاء الله وقدره ، وأنه من ثم يمكن أن يدعو فى نهاية الأمر الى نفسه !!

(١) راجع أخبار الحلاج ص ٨٢ .

فقد أوردت لنا بعض الكتب زوايات كثيرة عن كراماته ومعجزاته الأمر الذي يمكن أن يشكك المرء في حقيقته (١) .

٣ - ويرتبط بهذا السبب الثاني أيضا ما أضيف عن موقف الحلاج من الحج . فقد قيل أنه كان يرى أن الحج ليس فرضا أو أصلا من أصول الدين . فقد ذكر أن للحلاج قرر أن كل مسلم يستطيع أن يقيم الكعبة ويحج إليها وهو في بيته ، وهذا ما فعله الحلاج نفسه . فقد أقام كعبة مصغرة في بيته وكان يطوف حولها في الليل . وإذا صحت هذه الرواية أو الواقعة فلا ينبغي أن نسلم بصحتها هكذا ، بل علينا أن نلتزم تفسيرها . يتفق وطبيعة التصرف الحلاجي وتطوره . وهذا فضلا عن أنه من الخطأ الجسيم أن تأخذ هذه الرواية على علاتها هكذا إذ يبدو أن الحلاج وقد أدرك أن الحج أمر شاق سواء من الناحية البدنية (الضخية) والمادية أراد أن يبين للناس الذين يمجزون ، الأمر خارج عن إرادتهم ، عن الوفا بهذه الفريضة أنهم يستطيعون أن يقوموا بها عن طريق آخر . فقد ذكر كما سنرى الآن ، أنه ينبغي على المرء أن يطعم ثلاثين يتيما وأن يقوم بخدمتهم بنفسه وأن يكس كل واحد منهم وأن يعطيه قدرا من المال : ١٠٠ هذا معناه أن الحلاج لم ينكر الحج ، بل أنه سعى إلى بث الأمل في نفوس المؤمنين الذين لا يتمكنون من أداء هذه الفريضة لمسبب أو آخر . يقول الحلاج كما يذكر ابن خلكان « أن الانسان إذا أراد الحج ولم يمكنه أفرد في داره شيئا لا يلحقه نجاسة ولا يدخله أحد ومنع من يطرقه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه بالبيت الحرام ، فإذا انقضى ذلك وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله جمع ثلاثين يتيما وعمل لهم ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت وقدم إليهم ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه . فإذا أكلوا وغسلوا أيديهم كسا كل واحد منهم قميصا . وبيع إليه سبعة دراهم أو ثلاثة . . . فإذا قفل

(١) راجع بعض كراماته ومعجزاته في كتاب : اختبار الحلاج ٨ : ٢٢ ، ١٩ : ٤٠ ، ٤٠ : ١٦ ، ٥٤ : ٨٤ ، ٨٥ ، ٦٠ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٦٨ : ١٠٢ - ١٠٣ .

ذلك قام له قيام الحج « (١) هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى فإن ما يشكك في صحة هذه الرواية من جذورها أن الحلاج قد تحمل مشاق السفر للحج ثلاث مرات ، وما أدراك ما هي الصعوبات والمشاكل التي كانت تواجه الحجاج آنذاك • فلو أن الحلاج كان يرى أن الحج ليس فرضا أو أصلا من أصول الدين ، بماذا نفسر نحن ذهابه إلى الكعبة ثلاث مرات • ثم بماذا نفسر بقاءه بجوار المصطفى عليه السلام عاما كاملا • إذا صحت هذه الرواية فلعل الحلاج أراد أن يؤكد للمسلمين أن زيارة قبر الرسول عليه السلام ليست هدفا في حد ذاته ، وإنما هي وسيلة ، ولا ينبغي أن تغطي الوسيلة على الغاية • لقد انتهى الحلاج إلى أنه بعد أن أدرك البيت لابد أن يتجاوزه كي يتقابل ويحيا مع صاحب البيت •

ويتعلق أيضا بالعامل الديني ما أشيع من أن الحلاج كان على صلة بالقرامطة • أولئك الذين رفعوا الحجر الأسود ، وهم أيضا الذين هاجموا المدينة بعد وفاة الحلاج •

وقبلا عن ذلك فقد أشيع أن الحلاج قد قال لنفر من أصدقائه أثناء قراءتهم القرآن أنه (أي الحلاج) يستطيع أن يأتي بمثل هذا فقد قال عمرو المكي : كنت اقرأ القرآن فسمع قراءتي ، فقال يمكنني أن أقول مثل هذا ، ففارقته وإلى مثل هذا ذهب أيضا عمرو بن عثمان وغيره (٢) •

على ضوء هذه الاتهامات شكلت هيئة المحكمة لمحاكمة هذا الشيخ الجليل بناء على طلب تقدم به في البداية « محمد بن داود » وكان من الفقهاء السننيين ، وكان أيضا يعمل قاضيا في محكمة كبير القضاة في بغداد •

لكن أحد الشافعيين آنذاك والقصد « ابن سريج » رفض هذا الطلب

(١) ابن خلكان : وفیات الأعيان ج ٢ ص ١٤٣ من نشرة أحسان عباس •

(٢) راجع : ابن الجوزي - تلبيس إبليس ص ١٦٥ •

المتعلق بمحاكمة الحلاج قائلا : ان مثل هذا الاتهام الصوفي لا يدخل في اختصاص المحاكم الشرعية •

لكن أحد الوزراء « الوزير حامد » ، والذي كان يمثل وزارة الداخلية والمحافظة على الأمن ، أراد أن يتخلص من الحلاج لما يسببه من اضطرابات وفتن داخلية قد تطيح بكرسى الخلافة • فكان أن أحيا قضية الحلاج بعد أن قبض عليه ونجح في أن يقدم للمحاكمة « ابن عطاء » أحد المقربين للحلاج • ونجح الوزير حامد أيضاً في أن يصدر حكماً بمنجن « ابن عطاء » هذا وتعذيبه حتى الموت وكان ذلك قبل اسبوعين من استشهاده الحلاج • ولعله أراد بذلك أن يهدد كل من تسول له نفسه مساعدة الحلاج أو التهريض على الأوضاع الداخلية •

شكلت هيئة المحكمة برئاسة أبي عمر الحمادي أحد المنافيين للانتهازيين • وساعد في إصدار الحكم أحد الوصوليين أيضاً وهو أبو الحسن الاشفاني ، ذلك الرجل السيء الأخلاق • وصدر الحكم بأعدام الحلاج • ومما يذكر ان هيئة المحكمة قد نجحت في أن تجند ما يقرب من أربعة وثمانين شاهداً ضد الحلاج • ولعل كثرة الشهود بهذا العدد دليل قاطع على أن القضية مزورة (أو بلفة العامة مطبوخة ١١) • واعتقدت هيئة المحكمة ، خاطئة ، أن كثرة الشهود يمكن أن لا تؤلب عليها العامة •

على أن نفرا من المخلصين (والمؤمنين بصدق الحلاج وورعه وتقوته) ، وعلى رأسهم والده الأمير نفسه ، نجح في تخفيف حكم الاعدام الى المنجن المؤبد •

لكن حامداً ، هذا الخصم اللدود للحلاج ، عاد فأوشى للأمير بأنه أمام أمرين : إما أن يعصم الحلاج وإما أن يستعد لثورة شعبية • وأمام هذين الخيارين وافق الأمير على اعدام الحلاج (١) •

(١) راجع محاكمة الحلاج بالتفصيل في كتاب شخصيات قلقة في الاسلام ص ٧٠ - ٧٨ وكذلك وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ •

وفى سميت الصديقين ، وخشوع المؤمنين ، وتبشير الصابرين ،
تقدم الحلاج الى قدره الذى قضاه الحبيب بنفس كلها آمن وأطمئنان ورضى
ومحبة وبهجة(١) .

هذا هو الحلاج شهيد الحب والاتحاد الالهيين ... الدائر ...
المناضل ... فهللوا معشر المؤمنين بالروح ... بالخلود ... لنهى هذا
المجاهد العظيم على أمل أن تشرق شمس الفد حاملة معها مجموعة من
الحلاجين الذين نحن فى أشد الحاجة اليهم !!!

(١) راجع نيكلسون : فى التصوف الاسلامي وتاريخه ص ١٣٦ -
١٣٧ وكذلك اخبار الحلاج ص ٧ - ٨ ،

الفصل السادس

الغزالي

١ - حياته وأهم مؤلفاته(*) :

اجمع المفكرون على أن أبا حامد الغزالي يعد من أعظم المفكرين الاسلاميين على مر العصور وأنه من أكثر العقليات مثانة وإصالة وابتكار وأنه أيضا أكثرها غزارة في الانتاج . والواقع أن المتتبع لتاريخ حياة الغزالي وتطوراتها وجملة انتاجه في سنتي المجالات يدرك أنه كان جديرا بالمنزلة التي وضعه فيها المؤرخون . فإذا كان قد تبوأ في تاريخ الفكر البشري عامة والاسلامي خاصة مكانا رفيعا فإنه كان بالفعل جديرا بذلك . وتاريخ حياة الغزالي ، رحمه الله ، معروف لكل مطلع على الثقافة الاسلامية حيث عاش صاحبنا في الفترة ما بين ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ .

ولد الغزالي بمدينة طوس من أسرة فقيرة ولكن رغم فقرها فقد كان منها ابنان لهما شأن في مجال العلم الأول منهما عم أبيه وكان يدهي الغزالي الكبير والآخر هو ابن العم .

تعلم الغزالي في جرجان ثم تتلمذ على عالم من أكبر علماء العصر في نيسابور وأقصد به امام الحرمين الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ .

(*) راجع ما كتبناه عن حياة الغزالي وتطوره الروحي في كتابنا الفلسفة الاسلامية في المشرق من ٣٧٥ - ٣٩٥ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ ولم نشأ أن نذكر هنا شيئا عن حياة الغزالي إلا بالقدر الذي ينعكس على المنحى الروحي له .

ولما مات هذا الأستاذ العظيم بدأت فى حياة الغزالى مرحلة جديدة حافلة بالاحداث والتقلبات والرحلات دامت أكثر من عشرين سنة حيث ذهب الى بغداد ثم الى الشام والحجاز ، واخيرا عاد الى مسقط رأسه حيث توفي هناك .

بدأت تربية الغزالى الاولى على يد رجل صوفى كان صديقا لوالده ، وكان والده رجلا فقيرا صالحا لا يأكل إلا من كسب يده . ويروى عنه انه كان يحب العلم والعلما رغم ان حظه منهما كان معدوماً ولقد لقي هذا الاب ربّه مبكرا . ويحكى انه لما اشرف على الهلاك اوصى صديقه المتصوف بان يعلم ولديه : أبى حامد أحمد بن محمد العزالى وأبى الفتوح أحمد بن محمد الغزالى واوصاه ان لا ينخر وسعا فى تعليمهما ولو أدى ذلك الى استنفاد كل ما خلفه لهما .

وبعد ان تعمق الغزالى فى كل علوم عصره واستوعب مادتها وثبوا مناصب التدريس وعكف على التأليف فى مختلف نواحي العلوم الدينية رجس آخر الامر الى سلوكه للتصوف .

لقد قرأ الغزالى فى صدر شبابه اصول الفقه ببلده على يد احمد الراذكانى . ثم بعد ذلك توجه الى جرجان حيث تعمق هناك فى القراءة والاطلاع على يد أبى نصر الاسماعيلى ، حيث عاد من هناك الى مسقط رأسه . ويروى انه قطع عليه الطريق حيث اخذ للصوم جميع ما كان معه هو ورفاقه ، فما كان من الغزالى الا ان توجه الى كبيرهم وتوسل اليه ورجاه ان يأخذ كل ما كان معه وان يترك له مغلته فقط حيث لا يوجد فيها شيء يقيدهم . وهنا سأل الرجل عن أهمية المخلة بالنسبة له . فرد عليه الغزالى قائلا . ان فيها كتباً هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها . فقال له الرجل ضاحكا فكيف تدعى انك عرفت علمها وقد اخذناها منك فتجريدت من معرفتها وبقيت بلا علم . ثم اعطاه الرجل ما طلب . ويقول الغزالى « هذا مستنطق انطلقه الله يرشدنى به فى امرى . فلما وافيت

طوس اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت
بحيث لو قطع على الطريق لم اتجد من علمي » .

بدأ الغزالي حياته في العمل معاصدا لاستاذة الجويني حيث بقي
معه حتى توفي (الجويني) سنة ٤٧٨هـ . ولا شك ان الغزالي قد افاد الى حد
كبير من تلمذته على يد الجويني بما كان له من شأن في تاريخ علم الكلام
عامة ومذهب الاشاعرة خاصة . فقد افاد منه في شتى فروع المعرفة من
منطق وجدل وكلام وفقه . . الخ ولا شك ايضا ان هذه البذور الا شعرية
نمت وترعرعت لدى الغزالي فيما بعد باعتباره زعيما من زعماء الاشاعرة
في عصرها الذهبي . ففي هذه الفترة امتنعت افكاره الرئيسية .

وبعد ذلك عين الوزير نظام الملك الغزالي سنة ٤٨٤هـ . استاذاً في
المدرسة النظامية ببغداد حيث اعجب هذا الوزير أعجاباً لا حد له بمقلية
الغزالي وبراعته في شتى فروع المعرفة وقدرته على افهام الخصم .

وبعد أن قضى الغزالي في التدريس أربع سنوات مكثلة بالنجاح
ترك التدريس وزهد في العلوم العارضة والحكمة المألوفة وقضى سنين
كثيرة في العزلة . ولكنه عاد آخر العمر الى التدريس فترة قصيرة ،
لكنه لم يكن عند ذلك يبت العلم السابق على مرحلة العزلة ، بل كان يبت
علما جديدا هو العلم الصوفي .

وفي آخر عمره اعتزل التدريس ولم يرض أن يعود اليه رغم رجاء
الدولة حيث فضل أن يعيش مع جماعة من ارباب القلوب على حد تعبيره ،
مشتغلين بالمعلم والعبادة الى أن لقي ربه ، عام ٥٠٥هـ .

بدأ الغزالي حياة التصوف وكان له فيها باع طويل وكعب عال .
والحقيقة ان الغزالي كما سبق أن اشرنا من اغزر المفكرين المسلمين
انتجا ان يكاد يكون له في كل فرع من فروع الدراسات الاسلامية مؤلفات
لها أهميتها ولا بأس من أن نشير هنا الى أهم مؤلفاته :

يأتى فى مقدمة هذه المؤلفات كتابه العظيم « احياء علوم الدين »
 بأجزائه الاربعة . ربيع العبادات و ربيع خصاص بالمصادات وثالث خاص
 بالمهلكات فرابع خاص بالمنجيات . وذهب فريق من العلماء الى ان الاحياء
 أهم كتاب يمكن ان يستند اليه المسلمون بعد القرآن الكريم . وقد ترجم الى
 اكثر من لغة . ويأتى بعد ذلك من مؤلفات الغزالى كتابه «مقاصد الفلاسفة»
 ذلك الكتاب الذى مهد به لكتاب آخر رد من خلاله على الفلاسفة ودعاوهم
 واقصد كتابه « تهافت الفلاسفة » والغزالى فى هذين الكتابين فاق الفلاسفة
 سعة واطلاعا وحجة . ثم نجد له بعد ذلك أهم كتاب فى
 رأينا يمكن ان يستشف منه رأيه فى الصراع الدائر بين المتكلمين عامة وبين
 المعتزلة والاشاعرة بوجه خاص واقصد كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد »
 ففى هذا الكتاب يكشف الغزالى عن موقفه الواضح من علم الكلام
 والمتكلمين . ولا يفوتنا فى هذا الصدد ان نشير الى كتاب آخر غاية فى
 فى الاهمية أقصد « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة الصغيرة التى تعد من
 انثنت نتائج العقل البشرى حيث ترجم فيها الغزالى ، وبأسلوب رائع سلس ،
 مراحل حياتى وكيف خاض بحر العلوم الانسانية وانتقل فيه من ميناء الى ميناء
 حتى رسى على شاطئ التصوف . ويستطيع الدارس ان يكتشف من خلال
 هذا الكتاب الجو الثقافى الذى عاش فيه الغزالى ويقف ايضا من خلال
 هذا الكتاب على أهم الفرق التى كانت منتشرة آنذاك ورأيه فى كل فرقة
 منها . وغنى عن البيان ان ثمة رسائل أخرى لفيلسوفنا منها على سبيل
 المثال : ايها الولد ، كيمياء السعادة ، منهاج العابدين .. الخ .

ولا يفوتنى فى هذا الصدد ان اشير الى سيطرة الغزالى الفائقة على
 اللغة العربية والفارسية وكيف انه كان يصول ويجول معبرا عن أدق خطرات
 النفس البشرية حيث كان ينتقى الكلمات والالفاظ التى تنطبق على المعنى
 المقصود انطياقا تاما . ولقد كان ، رحمه الله ، يعبر عن الفكرة بأكثر من
 أسلوب : مرة بقصد الابضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير . . .
 وهنا نشير الى ان له فى الادب رسائل وآراء وهو بهذا المعنى أديب . وله
 فى الفلسفة مؤلفات . . . وهو بهذا المعنى فيلسوف . . . وباختصار شديد

جدا نقول أنك تستطيع أن تقول وانت مطمئن تماما أن الغزالي كان فيلسوفا
مع الفلاسفة ، متكلما مع المتكلمين ، فقيها مع الفقهاء صوفيا مع
الصوفية ٠٠٠ الخ •

ولقد بلغ أعجاب البارون كارادى فو بأسلوب الغزالي لدرجة صرح
فيها « بأن الكلمة كانت تجرى من بين شفتيه من غير أن تكتشف وذلك بغزارة
عجيبة لا تتاقى الرقة واللطافة وله من المزايا اللغوية ما يستنبطه من
مصادره ومن تعودده الكبير للغة الفارسية وتقتنى عربيته وتلين بإيلاف
الفارسية • وتجد لقاموسه سيلا عجيبا وتتخذ كل فكرة عنده تعبيراً مضاعفا
اضعافا ، وهو يزد التماعا وضبطا عند كل صولة كما يظهر • وهذه هى
الطريقة التى يحلم بها الخطيب • وهى أيضا طريقة العالم الخلقى الذى
يحصص ملاحظته ويولق تأمله • وهى طريقة العالم النفسى الذى يميز فى
النفس عروقا مستدقة مقدارا ، فمقدارا ٠٠٠ ويضيف ولا أعرف غير أساليب
قليلة فى أى أدب كان بلغت ما بلغ أسلوب الغزالي رقة وأبهة • ولذا فأننى
لا أرى غير الاعراب عن أسفى على تمعذر إيراد الغزالي حرفيا تقريبا ،
(ص ٥٦ - الغزالي) •

وأهم ما يجب أن نعرفه عن الغزالي هنا تطور حياته الفكرية • وهو
قد وصف لنا ذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة التى كتبها
بعد أن بلغ الخمسين من العمر ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب إذ أنه يعبر
عن آخر مراحل تطور الفكر الغزالي • يقول صاحبنا فى هذا الكتيب : أنه
أراد فى هذا الكتاب أن يبيث غاية العلوم وإسرارها وغائلة المذاهب وأغوارها
ويخلص علينا ما عاناه فى استغلاص الحق وسط الطرق وتباين مسالكها ،
وكيف استطاع أن يرتفع من مستوى التقليد الى مستوى الاستبصار أى
الفهم النير المستقل •

يبين لنا الغزالي فى عبارات قوية اختلاف الخلق فى الأديان والمال
ويشبه ذلك ببحر عميق غرق فيه الكثيرون وما نجا منه الا القلائد • وكل
فريق يزعم أنه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون • يقول الغزالي :

« انه منذ ان راهق البلوغ قبل العشرين الى ان جاوز الخمسين يقتحم لجة هذا البحر العميق غير هيساب ولا حذر ، يتوغل في كل مظلمة ويقتحم كل ورطة من ورطات الفكر ، باحثا عن عقائد الناس واسرار مذاهبهم ليميز بين الحق والباطل . فلم يغادر متفلسفا ولا متكلميا ولا صوفيا ولا باطنيا ولا زنديقا الا جاذله وحاول ان يطلع على حقيقة مذهبه » .

ويقول : « وكان التعمش الى درك حقائق الامور دأبي وديني من اول امرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي لا باختيارى وحيلتى حتى انجلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا . ويذكر لنا انه رأى الانسان ينشأ بحسب بيئته التى يعيش فيها ويتدين بدينها . ولما كان قد جاء فى الحديث ان كل مولود يولد على الفطرة اى على الاسلام ، وان ابواه هما اللذان يشكلان هذه الفطرة بالدين الذى يدينان به ، فان الغزالي اراد ان يبحث عن حقيقة العقائد التى تملأ عليها من تقليد الابوين او الاساتذة اى انه اراد ان يعرف الفرق بين الحق الذى فى الفطرة اى تعرفه بالفطرة وبين ما نأخذ من غيرنا بالقول اى التقليد عن طريق التلقين اى التعليم بوجه عام .

وعلى هذا الاساس فقد حدد الغزالي لنفسه غاية ومطلوبا وهو العلم بحقائق الامور ومعرفة هذه الحقائق فى ميدان الدين بالاستناد الى الفطرة .
ووجد انه لا بد له اولا من ان يعرف العلم وحقيقته ومعنى العلم اليقيني .
وقد اداه تفكيره الى ان يعرف العلم اليقيني قبل ان يعرفه ديكرات بقرون كثيرة (١) فقال :

ان العلم اليقيني : هو العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب ولا يقارنه اماكن الخلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الايمان من الخطا ينبغى ان يكون مقارنا لليقين ، بحيث لو ان شخصا كان فى مقدوره ان يقلب الحجر نهباً او العصا ثعبانا ، واراد باظهاره هذه الخوارق ان يثبت بطلان العلم اليقيني لما احدث ذلك فى نفس صاحب العلم

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية فى المشرق ص ٤٥١ .

اليقيني لما أحدث ذلك في نفس صاحب العلم اليقيني شكاً ولا انكاراً وإن كل ما يمكن أن يقع في نفس صاحب هذا العلم اليقيني لا يتجاوز التعجب من قدرة صاحب الخوارق على خوارقه ١٠ أما التملك في صحة العلم اليقيني فانه لا يخطر ببال صانعيه •

ويرى الغزالي ، رحمه الله ، أن كل علم لا تتوفر فيه هذه السروط ولا تثيقه نفس الانسان ، هذا النوع من اليقين علم لا ثقة به ولا أمان معه • فلما امتحن الغزالي معارفه بحسب هذا المقياس وجد انه ليس عنده من العلم الذي يبلغ هذه المرتبة من اليقين الا المعارف الجليلة وهي المعارف الحسية والبيديهات العقلية الضرورية • لكنه رأى من الواجب عليه أن يمتحن هذه المعارف الجليلة ويتأملها بجد وينظر هل يستطيع أن يشكك نفسه فيها ليتبين هل ثقته بهذه المعارف وأمانه من الخطأ فيها من قبيل الثقة التي عند أكثر الناس عموماً فيما يتعلق بالمعارف التقليدية الموروثة أو من قبيل الثقة التي عند أكثر الناس فيما يتعلق بالمعارف النظرية أم هي الثقة التي لا غدر فيها ولا غائلة •

وهنا يقول الغزالي : لعله لا توجد ثقة الا بالمعقليات التي هي من الاوليات البيديهية ومن مبادئ الفكر الكبرى مثل قولنا • أن الجزم أصغر من الكل ، وأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون موصوفاً بصفة ونقيضها في وقت واحد ومن جهة واحدة • لكن الى أي أساس تستند ثقتنا بهذه المعارف وكيف نأمن أن لا تكون مقتنا بها من قبيل ثقتنا بالمحسوسات • فنحن كنا واثقين منها حتى جاء حاكم العقل فكذبها ، ولولا نقد العقل للمعرفة الحسية لامتدح الانسان على تصديق معقليات الحس والثقة بها رغم أنها غير صحيحة •

ويقول الغزالي • من يديرنا لعلى وراء ادراك العقل الانساني حاكماً أحر إذا تجلى كذب العقل الانساني في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه • وعدم تجلي ذلك الادراك ، لا يدل على استحالاته •

وهنا توقفت نفس الغزالي أمام هذا الاعتراض ولم تجد جواباً • وازداد الاشكال أمام الغزالي بسبب ظاهرة الاحلام حيث يرى المرء احلاماً يعتقد ان لها تباثاً واستقراراً ولا يشك فيها وهو نائم ، فإذا استيقظ تبين ان ذلك كله بدون أصل وحقيقة ، فقال في نفسه : كيف يأمن الانسان ان يكون جميع ما يعتقد في اليقظة حراً أو عقل فهو بالإضافة الى حالة اليقظة كنسبة اليقظة الى النوم فإذا طرأت تبين للانسان ان جميع ما يتوهمه عقله حيالات لا أصل لها • أو لعل تلك الحالة هي ما يدعيه الصوفية اذ يزعمون انهم يشاهدون احوالاً لا توافق هذه الاحوال التي نعملها ونحن في حالتنا العادية • ولعل تلك الحالة هي الموت •

والغزالي يذكر هنا الحديث المروي عن النبي عليه السلام « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ولعل الحياة التي نحن فيها نوم وحلم بالإضافة الى الحياة التي بعد الموت حيث تظهر الانبياء للانسان على خلاف ما يشاهد • وهنا يذكر الغزالي قوله سبحانه « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » •

يقول الغزالي : أنه لما خطرت له هذه الخواطر انقذت في نفسه فحاول علاجاً للمشكلة فلم يتيسر له ، ولم يكن يمكن التغلب على الشك الا بالدليل النظري ، لكن إقامة الدليل النظري لا تكون الا من تركيب علوم أولية ، لكنه حتى ذلك الحين لا يسلم بالعلوم الأولية ، وعلى هذا فان تركيب الدليل اصبح مستحيلًا ويقول الغزالي : ان هذا الداء (الشك) عضل ودام قريباً من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال •

والسؤال الان كيف خرج الامام الغزالي من الشك : يقول : أنه لم يصرح من طريق استدلال منظوم أو كلام مرتب ، بل بنور قدنفه الله في القلب وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف ، وإن من ظن ان انكشاف الحقائق مقصور على الأدلة النظرية المعروفة فانه بذلك انما يضيق رحمة

الله الواسعة • ويحاول الغزالي أن يجد من بعض نصوص القرآن والحديث ما يؤيد ذلك • ويحتم بيانُه في هذا الصدد قائلًا : إن المقصود من هذه الحكاية هو تنبيه الباحث المفكر إلى أنه يجب عليه أن يجتهد في بلوغ الكمال في طلب الحقيقة حتى ينتهي إلى تمحيص الأوليات البديهية مع أنها ليست موضوع تمحيص • وهو إذا محص ونقد الأشياء البينة بنفسها المقبولة لم يستطع أحد أن يتهمة بعد ذلك بالتقصير في تمحيص ما ليس بدبيها من المعارف والآراء التي هي البحث والطلب • ولهذا نجد الغزالي قد تعرض في كتابه إلى بيان الأسباب التي تؤدي بالعلماء إلى الأخطاء التي نراها فيقول : إن الأغاليط في النظريات كلها تارت من أهمال الجليات والتسامح فيها • ولو أخذت الجليات وحسرت تم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجيا حتى لا يخفى قليلا ، فيتضح الشيء بما قبله على القرب - لطاحت المغالطات • ولكن من عادة النظر الهجوم على غمرة الاشكال وطلب الامر الخفى البعيد عن الاوائل الجلية بعد ان تخلل بينه وبين الاوائل درجات كثيرة فلا تعتمد شهادة الجلى ولا يقوى على الترقى في المراتى الكثيرة دفعة واحدة فتزل الاقدام وتعاثر المطالب وتنحط المقول ، ولذلك ضل اكثر النظار واضلوا •

٢ - العلم اللئلى :

تمة براهين عديدة على جوهرية النفس ساقها الفلاسفة قبل الغزالي ابتداء من بعض الفلاسفة اليونانيين حتى ابن سينا • ولقد افاد الغزالي من هذه البراهين واضاف اليها • ونحن هنا لن نتحدث عن هذه البراهين من وجهة نظر الغزالي اولا : لكى لا نكرر ما سبق ان عرضناه في بعض كتبنا من قبل (١) في بيان جوهرية النفس واستقلالها عن البدن • فالهم هنا الآن هو ان حجة الاسلام يرى ان هذا الجوهر ، الذى هو النفس

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية في المشرق من ١٧٣ وما بعدها ، ص ٣٣١ وما بعدها - الناشر : مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م •

الإنسانية له أكثر من أضع عند كل فريق من الناس • فالفلاسفة يقولون :
النفس الناطقة والقرآن يطلق عليه النفس المطمئنة والروح الأخرى • أما
الصوفية يسمونه بالقلب •

وإذا كانت بعض الفرق الأخرى تسعى إلى البرهنة على معارفها
من طريق الأدلة العقلية والحسية فإن الغزالي - ومعه سائر الصوفية -
يذهبون إلى أن البرهنة الوحيدة التي تصح عند الصوفية « الحيان المباشر »
ورؤية الإيمان في القلب • وهذا نوع من المعرفة لا يصل إليه إلا العلية
من الناس • وعند الغزالي أن المعرفة الخاصة بالقلب لا يجدها إلا كل
مكابرة • وذلك أن النفس قادرة على أن تدرك بعض الحقائق دون أن
تراها • فمعظم الناس على أن ثمة عقلا وروحا وملائكة وشياطين وغيرها
دون أن يروا هذه الموجودات • أي أن ثمة موجودات تدرك ولا ترى • معنى
هذا أن هناك صنفا من الإدراكات لا نستطيع البرهنة عليه لأنه بطبيعته
لا يقبل البرهنة ، كما أن طريقة معالنته أيضا لا تقبل بدورها
البرهنة •

ذلك أن الصوفية يذهبون إلى أن الجسم إذا كان أولا يفسد ، فإن
هذا الفساد لا يمتد إلى النفس • لأن هذه النفس أولا من روح الله وما
أوتينا نحن من العلم إلا القليل • ثم أنه سبحانه نص على القول « أرجعي
إلى ربك » والرجوع دليل على أنها حية باقية لا تموت بموت البدن •

ويرفض الغزالي الرأي القائل بأن الجسم مكان للنفس (أو القلب
والروح) لأن النفس لا تتمكن في مكان ، ومن الأفضل أن يقال : أن النفس
تتخذ البدن وسيلة وآلة فحسب ، لأن النفس غريبة عن البدن كانت كذلك
عند دخولها (أو وجودها) في الجسم وستظل شاعرة بهذه الغربة حتى
تخرج منه (١) •

(١) راجع على سبيل المثال معارج القدس للغزالي من ١٦ - ١٨ ،
ص ٤١ - المكتبة التجارية (بدون تاريخ) •

ولما كانت فضيلة كل موجود من الموجودات تكمن في تحقيقه مهمته التي وجد من أجلها ، بحيث نجد أن فضيلة العين الرؤيية الصليمة ، وأن فضيلة الأذن سماع الصوت ، وفضيلة الأنف قوة الشم . الخ . فإن فضيلة القلب أو الروح العلم والمعرفة . وإذا كان القلب (أو العقل) يشغل نفسه بأمور أخرى غير المعرفة ، فإن ذلك لسوء فهم مهمته من جهة ومن أجل مصلحة البدن من جهة أخرى .

ونحن نعلم أن العلم يمكن أن يحصل : أما بالتعليم الانساني أو بالتعليم الرباني (أما بالعقل وأما بالكشف والاشراق) . الاول طريقة النظر والاستدلال ويعتمد على الحس والعقل . والثاني يتضمن الرجوع الى النفس ومجاهدتها وهذا هو الذي يهتما الان .

وهنا يميز الغزالي بين الوحي والالهام . ذلك ان الوحي قد انتهى وانقطع ب نزول القرآن على سيدنا محمد عليه السلام ، لانه كان خاتم الانبياء الذين أوحى الله اليهم . أما الالهام فانه مازال قائما . انه ، كما يقول الغزالي ، انتباه النفس الجزئية من جراء تنبيه النفس الكلية لها وهذا التنبيه يتفاوت لاتبعا للنفس الكلية ولكن طبقا لصفاء النفس الجزئية . فعلى قدر صفائها تلتبه ، وعلى قدر درجاتها من اليقظة تصل وتكتشف . وبرى الغزالي أن العلم الحاصل عن اتصال النفس الكلية بالنفس الجزئية يسمى علما لدينا . أما النبوة فهي اتصال الوحي بنفس الذي أوحى اليه .

وعند الغزالي ان العلم الدني ، الذي هو في الحقيقة سريان النور الالهي في الانسان لايد لمصوله من بعض الشروط :

١ - أن يكون المرید قد قطع شوطا كبيرا على طريق المعرفة الاستدلالية الكسبية وان يكون قد حصل على اكبر قدر من المعارف المتنوعة .

٢ - على المرید أن یكون صادقاً فی نیته ، صادقاً فی ریاضته عاشقاً لخاصیته • وعلیه أن یكون مراقباً لنفسه مراقباً صارمة فلا یغفل عنها لحظة واحدة لكي لا یلتفت الى غیر ما یرید ویقصد •

٣ - ویترتب على ذلك أن یعود الانسان الى ذاته ویفكر فیما حصله مع مداومة الریاضة حیث یفتتح حیثئذ قلبه أمام بقات النور الالهی التي هی فی الحقیقة علم لدنی •

هنا نجد الغزالی یتابع الى حد كبر الموقف الاغلاطونی المحدث ، حیث یقول « والعلم الحاصل عن الوحی یسمى علماً نبویاً والذي یحصل عن الالهام یسمى علماً لدنیاً » والمعلم اللدنی هو الذی لا واسطة فی حصوله بین النفس وبین الباری وإنما هو كالضوء من سراج الغیب یقع على قلب صاف فارغ لطیف • وذلك أن العلوم كلها حاصلة معلومة فی جوهر النفس الكلية الاولى الذی هو فی الجواهر المفارقة الاولیة المحضة بالنسبة الى العقل الاول كنسبة حواء الى آدم علیه السلام • وقد بین أن العقلی الكلی اشرف واكمل واقرى واقرب الى الباری تعالی من النفس الكلية ، والنفس الكلية اهز والطف واشرف من سائر المخلوقات • فمن افاضة العقل الكلی یتولد الالهام ومن اشراق النفس الكلية یتولد الالهام • فالوحي حلية الانبیاء والالهام زينة الاولیاء • فاما علم الوحي فكما ان النفس دون العقل فالوحي دون النبی فكذلك الالهام دون الوحي « (١) »

هـ معنى هذا أن الغزالی یرى ان المصدر الذی یأخذ عنه النبی والولی المعرفة هو فی نهاية الامر مصدر واحد • والفرق بین الاثنين أن النبی مصطفی من قبل الله ، لا یعتمد فی علمه على نظیر وتأمل واستدلال ، بعكس الولی ، الذی لا بد أن یبدأ بالنظر والاستدلال ، ثم یتجاوز ذلك الى الرجوع الى ذاته وتصفیيتها وتنقیة صفحتها من شوائب البدن • حیثئذ

(١) الغزالی : الرسالة اللدنیة ص ١١٦ •

تتطبع على مرآة نفسه ما فى اللوح المحفوظ . وهذا الانطباع هو ايضا ما يحدث للنفس .

على ان الغزالي يرى - موافقا فى هذا سقراط وافلاطون - ان النفس قد ولدت عامة ، وانها قد نسيت ما سبق ان علمته لارتباطها بالجسد . صحيح ان ثمة فرقا هائلا بين الفيلسوفين اليونانيين الكبيرين وبين الغزالي فى هذا الصدد وهو ان حجة الاسلام يقول بخلق النفوس ، اما هما فيقولان يقدم النفوس ، لكننا اذا تركنا هذه البداية جانباً - مع اهميتها البالغة - لوجدنا ان الغزالي - يرى ويعتقد ان الله قد خلق كل النفوس عامة وانها نسيت ما قد علمته . . . الخ ولتركه الغزالي يعبر عن رأيه : بقول ابو حامد ، بعد ان بين ان الجهل نتيجة مرض النفس وعلى الانسان ان يعالج هذه النفس المريضة بالمعرفة حينئذ : « تقر النفوس بوجود العلم اللدنى وتعلم انها كانت عامة فى اول الفطرة وصافية فى ابتداء الاختراع . وانما جهلت لانها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف ، والاقامة فى هذا المنزل المكدر والمحل المظلم ، وانها لا تطلب بالتعلم ايجاد العلم المعدوم ولا ابداع العقل المفقود ، بل اعادتها العلم الاصلى الغريزى ، وازالة طريان المرض ماقبالها على زينة الجسد وتمهيد قاعدته ونظم اساسه . والاب المحب المشفق على ولده اذا اقبل على رعاية الولد واشتغل بمهماته يشى جميع الامور ، ويكتفى بأمر واحد ، وهو أمر الوالد . فالنفس لشدة شغلها اقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغفرت فى بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئياتها ، فاحتاجت فى اثناء العمر الى التعلم طلبا لتذكار ما قد نسيت » (١) .

٣ - التوحيد وبرجائه :

نحن نعتقد ان من أهم الاسباب الرئيسية التى أدت بالصوفية عامة ان تتخذ طريقا قريدا للاتصال بالله هو فهمها الخاص للتوحيد ، وما ينبغى

(١) الغزالي : الرسالة اللدنية ص ١٢٠ .

ان تكون عليه صلة الموحد بمن يوحد • فمعظم الناس على أن الاله واحد •
هذه قضية لا خلاف ولا جدال حولها من جانب المؤمنين بوحداية الله •
لكن الجدال والنقاش كان بشأن درجات التوحيد وصلة الذات الالهية
بالموحدين • معنى هذا أن ثمة درجات للتوحيد وفي كل درجة من هذه
الدرجات نجد طبقة من الموحدين • ويرى الصوفية أنهم وحدهم الذين
بلغوا أقصى درجات التوحيد والوحداية بفنائهم كلية في الذات الالهية •
فالتوحيد عند هؤلاء الصوفية بحر خضم لا شاطئ له •

وقد ميز الغزالي هنا بين أربع مراتب من التوحيد :

١ - المرتبة الأولى هي أن يقول الانسان بلسانه لا اله الا الله ،
ويكون قلبه حينئذ غافلا عن الله سبحانه •

٢ - المرتبة الثانية أن يقول الانسان : لا اله الا الله مع تصديق
قلبه بما ينطق به لسانه • لكن هذا التصديق القلبي حصل للمرء عن طريق
التقليد • وهذا هو توحيد العوام •

٣ - المرتبة الثالثة من التوحيد هي تلك التي يرى الموحد فيها أن
الاشياء لا توجد بغير الله وهي رتبة يصل الفرد فيها الى هذا المقام بطريق
الكشف الذي حدث له بواسطة النور الالهي • هذه الرتبة في التوحيد هي
رتبة المقربين ، أولئك الذين يرون في الكثرة الوحدة ، وفي الكون والفساد
صورة المحي المميت ، وفي الفقر والغنى صورة المعطى والمنانح ، وفي العز
والمذلة صورة المنزل المذل • يقول الغزالي : ان هؤلاء « نظروا الى
المخلوقات فرأوا علامات الحدوث فيها لاثمة ، وعابثوا حالات الافتقار
الى الله تعالى عليهم واضحة وسمعوا جميعها تدل على توحيده وتفريده
راشدة وناصحة • ثم رأوا الله تعالى بإيمان قلوبهم وشاهدوه بعيب
أرواحهم ، ولاحظوا جلالة وجماله بخفى أسرارهم ، وهم مع ذلك في

درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم في اليقين وصفاء القلب (١) .
ويضيف الغزالي أن هؤلاء سموا مقربين لبعدهم عن ظلمات الجهل وقريهم
من أنوار المعرفة والعلم .

٤ - أما الرتبة الرابعة فهي تلك التي لا يرى فيها الفرد الموجودات
بل يرى الواحد الأحد ، الفرد الصمد . وهذه الرتبة هي رتبة الصديقين .
وهي رتبة تكون بالفناء في الذات الإلهية حيث لا يرى الفرد حينئذ نفسه
لأنه يكون مستغرقا في التوحيد فانيا عن نفسه . أنه قد فنى عن رؤية
نفسه وعن رؤية الخلق بمشاهدة الحبيب . فالصديقون قوم « رأوا الله
سبحانه وتعالى وحده ، ثم رأوا الأشياء بعد ذلك » فلم يروا في الدارين
غيره ولا أطلعوا في الوجود على سواه . فإذا رأى الولي أو الصديق
أى شيء فإنه يراه من حيث أوجده الله بالقدرة وميزه بالارادة بناء على
علمه سبحانه القديم « (٢) » .

هنا نجد أن ما يميز هذه الرتبة فيما بينها أن الواحد الأول موحد
باللسان فقط . أما الثاني فهو موحد ، بمعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم
لفظه ، وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، وهو عقدة على القلب
ليس فيه انشراح وانفساح . . والثالث موحد بمعنى أنه لم يشاهد
الأفاعلا واحدا ، إذ انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلا بالحقيقة
الأواحدا . وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه لا أنه كلف قلبه أن يعقد
على مفهوم لفظ الحقيقة فإن تلك رتبة العوام والمتكلمين ، إذ لم يفارق
التكلم العامي في الاعتقاد بل في صنعة تلقيق الكلام الذي به يدفع حيل
المبتدع عن تحليل هذه العقدة . . والرابع موحد بمعنى أنه لم يحضر
في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث أنه كثير بل من حيث أنه

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ص ٢٠٥٩ م ٤ ح ١٦ طبعة
دار الشعب بالقاهرة .
(٢) المرجع السابق ص ٢٠٦٢ م ٤ ح ١٦ .

واحد • وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد • فالأول كالقشرة العليا من الجوز والثاني كالقشرة السفلى والثالث كالثوب والرابع كالدهن المستخرج من اللب (١) •

انه فرق كبير بين أن يقول لى فرد أن زيدا فى الدار فأصدقه وبين أن اذهب الى الدار وأسمع صوته فيضاف الى التصديق دلالة أقوى وأكد بوجوده • ثم إذا شاهدته وقابلته كانت هذه درجة أخرى من التصديق تعتمد على المشاهدة والمعاينة وهى بلا جدال أفضل من الدرجتين السابقتين • وهكذا الحال بالنسبة للتوحيد : توحيد باللسان ثم توحيد باللسان والقلب ثم باللسان والقلب والجوارح وأخيراً توحيد يفنى فيه الموجد فيمن يوجد •

يقول الغزالي : التوحيد فى البداية نفى التفرقة والوقوف على الجمع • وأما فى النهاية فيمكن أن يكون الموجد حال التفرقة مستغرقا فى عين الجمع ، وفى عين الجمع يمين الجمع ناظرا الى التفرقة بحيث كل واحد من الجمع والتفرقة لا يمنع من الآخر • وهذا هو كمال التوحيد، وذلك أن يصير حال التوحيد وصفا لازما لذات الموجد ، وتتلاشى وتضمحل ظلمة رسوم وجوده فى غلبة إشراق أنوار توحيده ونور علم توحيده يستتر ويندرج فى نور حال على مثال اندراج الكواكب فى نور الشمس فلما استبان الصبح أدرج ضوءه بأسفاره أضواء نور الكواكب • وفى هذا المقام يستغرق وجود الموجد فى مشاهدة جمال الواحد فى عين الجمع ، بحيث لا يشاهد غير ذات الواحد تعالى وغير صفاته عز وجل واستلذه أمواج بحر التوحيد وغرق فى عين الجمع (٢) •

ويرد الغزالي على من يعترض على توحيد المريدين أولئك الذين

(١) أحياء علوم الدين م ٤ ج ١٢ ص ٢٤٨٧ •

(٢) الغزالي : روضة الطالبين ص ٣٦ •

يقولون انهم لا يشاهدون فى الوجود كله الا الواحد ٠٠ الخ من حيث ان هذا الرأى يذكر اننا نشاهد السموات والأرض والحيوانات والنباتات وكلها متعددة فكيف ينكر المرید ذلك كله ولا يراه ؟

يرد الغزالى على ذلك بالقول : لاشك أنه يصعب على غير الواصلين فهم هذه الحالة ، لان للواصلين منطقهم ولغيرهم منطقهم . ولهذا فان العارفين قد قرروا فيما بينهم ، كل على حده ، ان افشاء سر الربوبية كفر ، وانهم ذهبوا الى القول : صدور الاحرار قبول الاسرار . ورغم هذا فان الغزالى - بعد بيان هذه الصعوبات - يبين لمن يعترض على التوحيد بالمعنى السابق ، اننا كثيرا ما نشاهد اشياء متعددة ونقول مع هذا بواحديتها . اما اذا قلنا بكثرتها فاعتبارات معينة وأن قلنا بواحدانيتها فلاعتبار آخر . ويضرب الغزالى لذلك مثلا بالقول : اننا نقول الانسان واحد مع اننا لو نظرنا الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وأحشائه لقلنا ، ان هذا الواحد يتضمن كثرة . فان اعتبرنا نحن أبعاضه ، ان صبح التعبير ، فانه ليس واحدا بل اشياء كثيرة . اما اذا نظرنا اليه باعتباره انسانا فهو واحد . وذلك يرجع - كما يقول الغزالى - الى اننا فى حالة الاستغراق نرى انه واحد فقط . اما اذا لم تكن مستغرقين فيمن ندركه أو نشاهده لقلنا أنه ليس واحدا وانما هو مستبعض متكثر . هكذا حال العالم ومعه الله : ان اعتبرنا العالم وحده فهو متبعض متكثر متعدد ، وان اعتبرناه مع الله فلا يجوز له الا بالله وحينئذ سوف نتخطى ذلك - كما سنرى - ونقول : لا وجود الا لله .

٤ - العلم الصوفى والقلب :

والتصوف عند الغزالى يعتمد اعتمادا كلياً على القلب . والشيخ مع إيمانه بالحس والعقل ، وعدم انكاره لدوريهما الرئيسى والهام فى المعرفة ، الا أنه ذهب الى بيان دور القلب فى المعرفة وكيف أنه قوة أو ملكة من الملكات التى وهبها الله للإنسان . هذا القلب له دور أساسى فى فرع خاص من فروع المعرفة لا يدرك الا بواسطة . فكما اننا بالحس

ندرك المحسوسات وبالعقل ندرك المعقولات التي ينتمى جزء كبير منها الى المحسوسات ، فاننا بالقلب ندرك معقولات لا نظير لها في العالم المحسوس . ندرك معقولات نشعر بها شعورا قويا ونرتب سلوكنا طبقا لها .

والمعرفة القلبية كثيرا ما يخلط بينها وبين المعرفة العقلية بغير حق . ذلك اننا في المعارف العقلية او بتعبير آخر المعرفة التي تميز الانيمان من الحيوان ، نميز بين درجات من المعرفة ولكل درجة مراتب لا تحصى ، متفاوت الناس فيها بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها وبطرق تحصيلها اذ تحصل لبعض القلوب بالهام الهى على سبيل المباداة والمكاشفة وبعضهم بتعلم واكتساب . وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطيء الحصول . وفي هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والانبياء . فدرجات الترقى فيه غير محصورة . اذ معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، والقصى مراتب الرتب رتبة النبى ، الذى تكشف له كل الحقائق او اكثرها من غير اكتساب وتكلف بل بكشف الهى فى أسرع وقت .

وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قريبا بالمعنى والحقيقة والصفة لا بالمكان والمسافة . ومراتب هذه الدرجات هي منازل الصائرين الى الله تعالى ، ولا حصر لتلك المنازل وانما يعرف كل سالك منزله الذى يبلغه فى سلوكه فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . . . وكما لا يعرف الصالحين حال الطفل ، ولا الطفل حاله المميز وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على اوليائه وانبيائه من مزايا لطفه ورحمته .
» ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها « (١) .

العلوم الالهية اذن وغيرها يمكن ان يحصل عليها العبد من غير

(١) راجع احياء علوم الدين ج ٢ ص ٨٠ من ١٣٥٢ - ١٣٥٣ .

طريق الحس والبرهان وذلك بتصفية القلب ونقاؤه وخلو الفكر من كدورات الدنيا ومومها • ذلك أن هذه كلها « حجب » تحجب القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب لأنها تربطه وتشغله بمالم الزور • والحجب هنا لا ترجع الى تجل الهى ولكنها ترجع الى تقصير من جهة العبد • ذلك أن « القلوب كالآوانى فمادامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء • فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى » (١) •

إن الإنسان من حيث أنه يتغذى وينسل وينمو يشارك النبات والحيوان فى هذه الخاصية • ومن حيث أنه يحس ويتحرك يتميز عن النبات ويتشارك الحيوان • ولهذا فأننا ينبغي أن نبحث عن خاصية يتميز بها الإنسان عن غيره من موجودات • هنا نجد أن ميزة الإنسان الرئيسية هى معرفة حقائق الأشياء وهذه الميزة تتم من خلال استعمال القلب والعقل استماعا حسنا ، وتوجيه هذه الكلمات وجهة صحيحة • والصوفية يرون أن خير توجيه توجه اليه ملكات الإنسان كلها هو الوجهة الالهية بحيث يجعل المرء لقاء الله تعالى مقصده ، وأن يدرك أن الدار الدنيا مرحلة مؤقتة أو هى وسيلة للأخرة ، التى ينبغي أن يعمل المرء لها بحسبانها مستقرة •

ويرى الغزالى أن القلب محل العلم ويشبهه بمرآة تنعكس على صيغتها الصور • فإذا كانت هذه المرآة نظيفة ظهرت الصور كما هى • أما إذا كانت على غير ذلك فإنها تقدم لنا صورة مشوهة لا تعبر عن الشيء المائل أمامها تعبيرا حقيقيا • وقد ذكر حجة الاسلام أن ما يمنع القلب عن العلم والمعرفة عدة أمور منها :

١ - أولها نقصان فى القلب ذاته • ويقصد بذلك أنه من غير المعقول أن يتوقع من صبي لم يبلغ من الرشد بعد ، أن يعلم كل الأمور إذ أن ذلك فوق طاقته بطبيعة الحال • ذلك أن القلب - من حيث أنه آله - ينمو ويزداد •

(١) المرجع السابق - نفس الصفحة •

ومن حيث المعرفة أيضا يزداد علمه بكثرة التجارب والتصنّف . وعلى ذلك فإن أول ما يمنع (يحجب) العلم عن القلب نقصان فيه . وقد يكون هذا النقصان راجعا لأسباب طبيعية وقد يكون لقلة الخبرة والتجربة وقد يكون لأسباب أخرى سوف نذكرها الآن .

٢ - الأمر الثانى الذى يمنع العلم عن القلب هو كثورة الشهوات المعاصى والخبث الذى يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات . فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاله ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه . ذلك أن الحسنه تمحو السيئة ، والسيئة تزيل الحسنه ، فإذا شغل الإنسان قلبه بالشهوات وتوافه الأمور فإن هذا من شأنه - أن يكون طبقة من السيئات والمعاصى والأثام تمنع القلب عن الانصراف إلى الخير والسعى إلى معرفة الحق والحقيقة . فمن يصاحب أهل السوء انتهى له معرفة أهل الحق ومن يسير فى طريق الظلام انتهى له أن يدرك طريق النور ومن يهتم بالمزور ويشغل نفسه به كيف يعرف قلبه طريق الحق . ومن يحجب قلبه عن رؤية الله تعالى أنه أن يصل إليه ويدركه !!!

يقول الغزالي « أن قلب الطمع الصالح ليس يتضح فيه جليلة الحق لأنه ليس يطلب الحق ، وليس محاذيا بمرآته شطر المطلوب بل ربما يكون مستوعبا لهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهينة أسباب المعيشة ولا يصرف فكره إلى التأمل فى حضرة الربوبية والحقائق الخفية والالهية ، فلا يتكشف له إلا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال ، وخفايا عيوب النفس ، إن كان متفكرا فيها ، أو مصالح المعيشة إن كان متفكرا فيها . وإذا كان تقليدا لهم بالأعمال وتفصيل الطاعات مانعا عن الكشف جليلة الحق فما تملكه فيمنصرف لهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلاقاتها ؟ فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى » (١) .

(١) أحياء علم الدين ص ١٣٦٢ م ٢م ٨ .

٣ - الأمر الثالث الذى يذكره الغزالي هنا فى معرض حديثه عن الحجب التى تمنع القلب من العلم والمعرفة هو الأحكام والآراء والاعتقادات السابقة التى آمن الفرد بها منذ صباه دون اعتقاد عقلى أو قلبى . فمعدل هذه الاعتقادات تحول بين القلب وبين الله . ذلك أن صاحبها ينظر الى كل القضايا من خلالها ويقوم كل الأمور بمعاييرها ، فمن نشأ فى بيئة حسية لا تقول إلا بالمحسوس فانه ينكر بالتأكيد كل ما ليس محسوسا . ومن نشأ على المذهب القائل بقدم العالم ، يصعب عليه أن يقول بالاتجاه الآخر القائل بخلقه وحدوثه منسل هذه الأحكام السابقة والاعتقادات الباطلة ينبغي على المرء أن يطرحها جانبا وأن يخلو بينها وبين عقله وقلبه وان ينظر الى هذه المشاكل نظرة جديدة بقلب جديد .

٤ - الأمر الرابع الذى يذكره الغزالي هنا من حيث أنه حجاب يحول بين القلب والعلم الحق هو ما أطلق عليه « الجهل بالجهة التى يقع منها العثور على المطلوب » وشرح ذلك أن الغزالي يميل الى القول باننا اذا اردنا أن نعلم طفلا تعليما صحيحا فان ذلك يقتضى امرين أساسيين : معلما ممتازا ، ومنهجاً صحيحاً . المعلم الممتاز يحدد له المطلوب ويعطيه مفاتيح العلوم ، ويبين له المراحل التى ينبغي أن يقطعها فى كل خطوة يخطوها . أما المنهج فهو أن لا يبدأ الطفل بما يسمى بالجدول الهابط مثلا ، بل عليه أن يبدأ أول ما يبدأ بالجدول الصاعد بالمعنى العام لهذه الكلمة . والقصد بذلك أننا لا ينبغي أن نبدأ مع الطالب بالمعلوم الالهية بل ينبغي أن نبدأ بالعلوم الطبيعية بالأشياء التى يحسها ويراه . ثم يرتقى منها الى أنواع الرياضيات والهندسية والفلكية لأن هذه - فضلا عن انها تتوسط الحس الخالص والمعقول الخالص - فانها تبين للمصطفى أن تمة موجودات لا تحصى ، ولا تنال بالحس . ثم تصعد أخيراً الى العلم الالهى . أن الخطورة ، كل الخطورة ، أن لا نتبع منهجاً صحيحاً فى تربيته للنشء . كما أن الخطورة أيضاً تكمن فى أن نقف بهم عند علم من العلوم .

ولفضلًا عن هذا كله فإنا ينبغي أن نوضح للمتعلم أن لكل موضوع ولكل علم منهجه الخاص ، فالمنهج المستخدم في دراسة الطبيعة غير ذلك الذي يستخدم في الرياضيات ، وهكذا . أضف إلى ذلك أننا ينبغي أن نوضح لطالب العلم أن لكل مجال من مجالات العلوم الانسانية وسائله الخاصة ، بمعنى انه إذا كانت هناك قوى انسانية متعددة في الانسان ، فإن لكل قوة من هذه القوى مجالها الخاص : الحس له دوره ومجاله ، والعقل له دوره ومجاله وكذا الأمر مع القلب . والغلط ، كل الغلط ، يحدث حينما نسمي إلى فهم أو ادراك شيء بغير آله أو وسيلته ، كأن نسمي إلى أن أحس الشيء بالعقل و أحقل بالحس ، فهذا خطأ لأنني حينئذ لم أميز بين مجال الحس ومجال العقل . وعند الغزالي أن الجاحدين ، المنكرين لوجود الله ، هم أولئك الذين سعوا إلى فهم الالهية على قرار فهمهم للعلوم الطبيعية فلما لم يروا لها محسوسا انكروا من ثم وجوده .

هذه هي عند الغزالي الأسباب الرئيسية التي تحول بين القلب وبين معرفته حقائق الأشياء أو الاشياء الحقة . فإذا ارتفعت هذه الأسباب ادرك القلب الأمور كلها ورأها في صفتها الناصعة لأننا سنرى أن الغزالي يقول :: أن القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الأشياء غير أن الحجب التي أتينا على ذكر بعضها هي التي منعت من هذه المعرفة .

يقول الغزالي : « أعلم أن ما سوى الحق حجاب عنه ولولا ظلمة الكون لظهر نور الغيب ، ولولا فتنة النفس لارتفعت الحجب ولولا العوائق لانكشف الحقائق ، ولولا الملل لبرزت القدرة ، ولولا الطمع لرسخت المحبة ، ولولا حظ باق لأحرق الأرواح الاشتياق ، ولولا البعد لشهود الرب . فإذا انكشف الحجاب تجشم هذه الأسباب وارتفعت العوائق بقطع هذه العلائق » (١)

(١) الغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ١٤ مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون تاريخ) .

٥ - طبيعة العلم الصوفي :

لقد ذهب ابن سبّين في حكمه على الغزالي الى القول بأنه مطلقاً وأنه كان كالتعبان لا تستطيع أن تقبض عليه : فهو فيلسوف مع الفلسفة متكلم مع المتكلمين ، ثم هو صوفي مع الصوفية . وهذا الحكم وأن كان قد ساقه ابن سبّين لكي يذم به الغزالي من جهة أنه لا ينقضي الى اتجاه فكري معين وأنه ليس أكثر من مردد لأقوال الفرق الأخرى ، إلا أننا نرى أن هذا الحكم بمثابة مدح للغزالي وأنه يحسب له لا عليه . فهذا الحكم عندنا يزيد من شأن الغزالي دون أن ينقص منه شيئاً ، لأنه يوضح أن الغزالي شأنه شأن القدماء جميعاً كان دائرة معارف كبرى : كان عالماً بكل فروع المعرفة البشرية . ثم أن الغزالي لم يكن أمعة كما ذهب ابن سبّين بل كان له رأى فكري واضح ، ولا يعيبه أن ابن سبّين أو غيره لم يفهمه . ولا يعيبه أيضاً أنه خبر المذاهب وأغوارها واقتحم لجة بحر المعارف غير هيباب . فذهب الى المتكلمين ، والصوفية ، والفلاسفة والفقهاء ، وغيرهم ، لعله يجد ضالته المنشودة .

فالمخطأ أن نحكم على مذهب الرجل دون أن نضع مؤلفاته في الإطار التاريخي الخاص بكل منها ودون أن ندرك الأسباب التي أدت بالغزالي الى الحديث عن الفلسفة أو عن علم الكلام وغيرها من العلوم .

يقول ذلك لكي نخلص منه الى أن الغزالي لا يرى أن ثمة تعارضاً بين العلوم المتعددة . كما أنه أيضاً لا يرى أي تعارض بين وسائل المعرفة ذاتها . أنه يرى أن كل حاسة وكل وسيلة صالحة طالما أنها توجد كما قلنا في المجال الخاص بها . أما إذا تخطته فأنها سوف تنتهي الى نتائج واعتقادات باطلة . لذلك يقرر الغزالي أنه ليس ثمة تناقض بين ما يقول به العقل وبين ما جاء به النص الديني . ليس ثمة تناقض بين الشريعة العقلية والعلوم الدينية . ليس هذا فصص بله أننا لا نستطيع أن نستبدل الواحد منهما بالآخر أو أن نكتفي بالعقل وحده أو بالدين وحده . يقول الغزالي في عبارات رائعة ... فلا غنى بالعقل عن السماع (النقل =

المنع الديني ، ولا غنى بالسماح عن العقل . فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور . فايك ان تكون من احد الفريقين وكن جامعا بين الاصلين . فان العلوم العقلية كالاغذية والعلوم الشرعية كالادوية . والشخص المريض يستنصر بالغذاء متى فاته الدواء . فكذلك امراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالادوية المستفادة من الشريعة . فمن لا يداوى قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استنصر بها كما يستنصر المريض بالغذاء (١) .

العلوم الشرعية اذن لها مجالها ، والعلوم العقلية لها مجالها . ولما كان لكل فريق من الناس مقصده وغايته ، فان غاية الصوفي هي بطبيعة الحال ، العلوم الشرعية ، وبوجه خاص ما يتعلق منها بالتوحيد . هنا نجد ان الصوفي - كما يرى الغزالي - يسعى الى معرفة حقائق الاشياء .

ونحن نعلم ان حقائق الاشياء ، كما يقول الدين ، توجد في اللوح المحفوظ ومعنى ان يعرفها الصوفي هو ان تنتقل هذه الحقيقة الخاصة بالاشياء الموجودة في اللوح المحفوظ الى القلب ، قلب الصوفي ، حيث تنطبق فيه . فالمعرفة الحققة هنا هي انطباق ما في اللوح المحفوظ في قلب الصوفي . يقول الغزالي في رسالته « كيمياء السعادة » : ان القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة ايضا ، لان فيه صورة كل موجود . واذا قابلت المرآة بمرآة اخرى ، حلت صور ما في احدهما في الاخرى ، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ الى القلب ، اذا كان فارغا من شبهات الدنيا . فان كان مشغولا بها ، كان عالم الملكوت محجوبا عنه وان كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ . واذا اغلق باب الحواس

(١) احياء علوم الدين ص ١٣٦٨ ج ٢ ص ٨ .

كان بعده الخيال • لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القدر ، وليس كالحق الصريح مكتشفا • فإذا مات ، أى القلب ، بموت صاحبه لم يبق حواس ولا خيال • وفى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال • ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) •

والغزالى وإن كان يقول بأن المرء يشاهد الحقيقة عارية بعد الموت فإنه يرى أيضا هذه المشاهدة لا تقتصر على الموتى فحسب ، إن يوسع المرء أن يصل إليها فى اليقظة كذلك - ولا تظن أن هذه الطاقة (طاقه النور الإلهى وما يترتب عليها من كشف) تفتتح بالنوم فقط بل تفتتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة (٢) •

معنى هذا أنه لكى يتم انطباع اللوح المحفوظ على صفحة مرآة القلب ، لابد أن تزول الحجب التى بين القلب وبين اللوح المحفوظ • وزوال هذه الحجب يتم بالكسب الإنسانى والإلهام الإلهى معا • أى أن زوالها يعتمد على سعى الصوفى إلى إزالة ما من طريق تصفية النفس من كدورات المادة من جهة ، ويعتمد كذلك ، وفى نفس الوقت ، على توفيق الله من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل بصورة واضحة فى الأحوال التى أتينا على ذكر بعضها • ولما كان الصوفية يؤمنون جميعا بالقضاء والقدر ، ولا يهتمون كثيرا بالأسباب ، فإنهم اعتمدوا فى تجليتهم القلب على التصفية دون اعتمادهم على الأدلة البرهانية العقلية • أى أنهم اعتمدوا على الذوق والقلب من جهة ، والتوفيق الإلهى من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل فى هبوب الرياح الإلهية التى تزيل الحجب وتكشف للقلب الطريق فى آن وأحدة •

(١) الغزالى كيمياء الصعادة ص ٨٧ - ٨٨ نشرة محى الدين صبرى الكردى ط ١ سنة ١٣٢٨ هـ •
(٢) الغزالى : كيمياء الصعادة ص ٨٨ •

يقول الغزالي : ان الصوفية انتهوا الى ان الطريق الى ازالة الحجب تقديم المجاهدة ومحو الصفات المزمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده والمتكفل له بتتويجه بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة واشرق النور في القلب وانتشر الصبر وأنكشف سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة وتلاوات فيه حقائق الأمور الالهية . فليس على العبد الا الاستعداد بالتصفية المجردة ، واحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتمسش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء أنكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا يالتعلم والدراسة والكتابة والكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبري من علائقها ، وتفريغ القلب من شوائبها ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له (١) .

ويضيف الغزالي : ان ذلك الطريق يتضمن أن ينعزل المرء عن العالم المحيط به وأن يفرغ قلبه من كل شيء ما خلا الله بحيث لا يقرأ شيئاً أو يهتم بشيء حتى وإن كان المقروء كتاب الله أو أحاديث رسوله . بل على الصوفيين أن يجتهد كل الاجتهاد في أن لا يستولى شيء على قلبه الا الله . وعليه حينئذ أن يقول الله ٠٠٠ الله ٠٠٠ بصفة دائمة مع حضور القلب في كل قول . ثم بعد ذلك لا يحرك الصوفي لسانه لأنه سيجد أن قلبه أخذ يردد كلمة الله ٠٠٠ الله بدلاً من لسانه . ثم على الصوفي أن يواظب على ذلك الى أن يمحو عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه حاضراً فيه ، كأنه لازم له لا يفارقه حينئذ تأتي له النفحات الالهية من حيث لا يدري . يقول حجة الاسلام . . . فإذا جلس « المريد » في مكان خال وعطل طريق الحواس وفتح عين الباطن وسمعه وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت وقال دائماً الله - الله - الله بقلبه دون لسانه ، الى أن يصير لا خبر معه من نفسه ولا من

(١) أحياء علوم الدين ص ١٣٧١ ط ٢م ٨٠ .

العالم ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى ، انفتحت تلك الطاقة
وابصر فى اللحظة الذى يصهره فى النوم ، فتظهر له أرواح الملائكة
والأنبياء والصور الحسنة الجليلة ، واكتشف له ملكوت السموات والأرض
ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه(١) .

وقد بين الغزالي فى رسالته « منهاج العارفين » أن صاحب العزلة
يدخى أن يتحلى بعشر خصال إذا فقد واحدة منها أضرت بفقده لها خلوته .
هذه الخصال العشر هى « علم الحق والباطل ، والزهد ، واختيار الشدة ،
واختتام الخلوة ، والنظر فى العواقب ، وأن يرى غيره الفضل منه ، ويعزل
عن الناس شره ، ولا يفتر عن العمل ، فإن الفراغ بلاء ، ولا يعجب بما هو
فيه ، ويخلو بيته من الفضول ، والفضول ما فضل عن يومك لأهل الارادة
وما فضل عن وقتك لأهل المعرفة ، ويقطع ما يقطع عن الله تعالى(٢) .

على أن هذا الطريق ليس مأمون العواقب . ذلك أن قلب المؤمن
كما يقول الرسول أشد ثقلًا من القدر فى غليانها . أى أنه يصعب على
المرء أن يزيل كلية كل ما مواحهة وما واجهة فى حياته أى أن تفريغ القلب
كلية أمر أقرب الى الخيال منه الى الواقع . ثم أن هذا الطريق شائك
من جهة أن أى تعبير فى الورد من شأنه أن يفسد الخلوة الصوفية . فقد
يعرض الصوفى وقد يجوع وقد لا يجد طعاما . . كل ذلك لابد وأن يؤثر
بطريقة أو بأخرى على « الذكر » الذى كان قد بدأه الصوفى .

أخف الى ذلك أن نتائج هذا الطريق ، اقصد الثمرات التى
يقطفها الصوفى ، كثيراً ما يطول انتظارها ويتأخر نضجها . ولعل ذلك
دليل على أن هذه ليست الطريقة المثلى للوصول والاتصال . أن رياضة
النفس ومجاهدتها وتثبيت قديمها على الطريق الصحيح أمر لا يمكن أن

(١) الغزالي كيمياء السعادة ص ٨٨ .

(٢) الغزالي منهاج العارفين ص ٩٤ .

يتم الا من خلال المعرفة التي تبدا من اول الطريق : اقصد المعرفة الحسية
ثم العقلية ٠٠٠ أى من خلال الجدل الصاعد ٠٠ لان هذا الطريق يبين
للصوفى الحق من الباطل ، الصدق من الكذب ، الحقيقة من الخيال ٠٠٠
وهو ان ادرك ذلك سعى الى التعلق بكل ما تطمئن اليه نفسه ٠ ويشبه الغزالى
ذلك ببئرين احدهما اخذنا فى فحره ونديم الفجر حتى ينبع الماء الصافى
منه ٠ والاخر اشبه ببركة او صلتها ببحر من الماء الجارى فامتثلت منه ٠
فاذا جف البحر جفت واذا كان ماء البحر عكرا كان ماءها كذلك ٠ ثم انه
اذا جاء احد واقام بينها وبين البحر سدا لم يصل اليها الماء بعكس البئر
الآخر الذى لا يستطيع احد ان يمنع خروج الماء الصافى منه بصفة
دائمة ٠ يقول الغزالى ٠٠٠ والقلب فى حكم العوض تنصب اليه مياه
كريمة كدره قذرة من انهار الحواس ومقصود الرياضة تفريغ العوض من
تلك المياه ومن الطين الحاصل منها ليتفجر اصل الحوض ، فيخرج منه
الماء النظيف الطاهر ٠ وكيف يصح له ان ينزح الماء من الحوض والانهار
مفتوحة اليه فيتجدد فى كل حال اكثر مما ينقص (١) ٠

مما سبق يتضح ان للقلب بابين « باب مفتوح الى عالم الملكوت ومن
اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة
بعالم الملك والشهادة ٠٠٠ فاما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من
الحواس فلا يخفى عليك ٠ واما انفتاح بابه الداخلى الى عالم الملكوت
ومطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علما يقينا بالتأمل فى عجائب الرؤيا واطلاع
القلب فى النوم على ما سيكون فى المستقبل او كان فى الماضى من غير
اقتباس من جهة الحواس ٠ وانما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله
تعالى (٢) ٠

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧ م ٢ ح ٨ ٠

(٢) المرجع السابق ص ١٣٧ م ٢ ح ٨ ٠

وثمة آيات كثيرة تبين صحة اختيار هذا الطريق عن ما عداه
 فيذكر الصوفية هنا قول الحق « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »
 والهدى هنا ينصب بلا شك على الكشف الصوفي . كذلك يذكرون قول
 الله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله
 سبحانه « يا أيها الذين آمنوا أن تتقوا الله يجعل لكم فرقا » وكذلك
 يذكرون قوله سبحانه « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور
 من ربه » ويفسرون ذلك على ضوء قذف الله للنور في قلب المبد فيشرح
 به صدره ويتسع .

أما عن استشهادهم بالأحاديث فيذكرون في ذلك عددا لا بأس به .
 من هذه الأحاديث ، من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم . وكذلك
 يذكرون قول الرسول الكريم « اللهم اعطني نورا وذنبي نورا واجعل
 لي في قلبي نورا وفي قبري نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا » .
 كذلك يستشهدون هنا بقوله عليه السلام « اتقوا فراسة المؤمن فإنه
 ينظر بنور الله تعالى » .

وقبلا من هذه الآيات والأحاديث نجد أن الصوفية يذكرون هنا في
 محاولة منهم تأكيد المعرفة من خلال القلب بعض الحكايات التي توضح
 صحة مكاشفتهم . وقد أضافوا إلى هذه الحكايات دليلين آخرين :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة فإنه ينكشف بها الغيب . وإذا
 جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضا في اليقظة . فلم يفارق النوم اليقظة
 إلا في ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات . فكم مستيقظ
 غائض لا يسمع ولا يبصر لانشغاله بنفسه .

الثاني : اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور
 المستقبين ، كما اشتمل عليه القرآن . وإذا جاز ذلك للنبي جاز لغيره .
 إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بأصلاح
 الخلق (١) .

(١) أحياء علوم الدين ص ١٢٨٢ م ٢٨ ح .

٦ - الإرادة :

انتهينا حتى الان من الحديث عن طبيعة التصوف عند الغزالي وأنه يعتمد اعتمادا رئيسيا على القلب . كذلك ذكرنا بعض الاسباب الرئيسية التي تحجب المرء عن معرفة حقائق الامور . وهنا في حديثنا عن « الإرادة » دعوف تلقى مزيدا من الضوء على هذه الحجب . والإرادة كما نعلم معناها العزم والتصميم ، معناها الاختيار والتمييز ، معناها التردد والاختار . فمن يريد شيئا يسعى اليه وي طرح ما يحجبه عنه جانبا . ولهذا فمن الصعوبة بمكان أن نتصور إزالة الحجب بغير الإرادة عند المرید .

يرى الغزالي رحمه الله أن أول ما ينبغي على السالك أن يفعله لكي يشق طريق التصوف هو أن يرفع الحجب أو السدود التي تقف حائلا بينه وبين الحق جل شانه . وقد حصر الغزالي هذه الحجب في أربعة أشياء : المال والجاه والتقليد ثم المعصية .

أما فيما يتعلق بالمسأل فقد رأينا أن بعض الصوفية قد حد التصوف بقوله أنه « الفقر والافتقار » رأينا كذلك أن من المقامات الرئيسية والهامة في التصوف الاسلامي مقام الزهد وهنا يؤكد الغزالي ذلك كله . فقد ذهب الى ضرورة أن يتخلى المرید عن ما يملك بالزهد فيه ، واعطائه للفقراء ، وأن لا يبقى لنفسه شيئا الا على قدر الضرورة . وهو يرى أنه لو بقي للمرء درهم واحد لا ثقلت اليه قلبه وانشغل به . والانشغال بالمال حجاب يحول بين المرید والمراد .

كذلك ينبغي أن يتخلى المرء . بآرائه - عن الجاه إذا كان من أهل الجاه لأن الجاه من شأنه أن يولد في النفس الكبر والخيلاء وأن يعلم المرء للكسل . لأن المحيطين به الى جانب انهم « يتغفون » فيه بغير حق ، أن صح التعبير ، فانهم أيضا لا يصرونه بهيوب نفسه . بل يتودون اليه ويكيلون

له المديح لدرجة قد ينسى عندها نفسه ، وينسى انه مخلوق عاجز لا حول له ولا قوة .

كذلك اشرنا من قبل الى ان حب المرء يعمى ويصم . فحبى المذهب من المذاهب ، واعتقائى فيه بناء على نشأتى ، وتقليدى للاباء ، يحصل بينى وبين ادراك الحق والحقيقة . معنى هذا ان من شروط المرید ان لا ينتمى الى مذهب معين ولا يتعصب لكتيب بعينه .

واخيراً فان الغزالي يؤكد بعد كل هذا وقطه على التوبة . فالتوبة كما اشرنا اول شرط من شروط التصوف . والتوبة معناها الخروج من المظالم ايا كانت : سواء ظلم الانسان لنفسه ولغيره فالهم ان يتوب من ذلك كله وان يصمم بارادة لا تلين على ان لا يعود الى تلك المعاصى والاتام التى أسف على وقوعها منه .

وعند الغزالي نجد ان الصعوبة فى التوبة لا ترجع فقط الى قصور فى الحسد والارادة ، بل انها أيضاً ترجع الى ان الشهوة تسبق دائماً العقل . أى ان جنود الشهوة يسيطرون على المرء ، قبل سيطرة خسوف العقل والحسد . « ٠٠٠ » واذا كانت الشهوات تكمل فى الصبا والشباب قبل كمال العقل ، فقد سبق جند الشيطان واستولى على المكان ، ووقع للقلب به انس والف لا مبالاة مقتضيات الشهوات بالعادة ، وغلب ذلك عليه ، ويمسر عليه النزوع عنه . ثم يلوح العقل ، الذى هو حزب الله وجنده ومنقذ اوليائه من أيدي اعدائه ، شيئاً قسيفاً على التدريج فان لم يقو ولم يكمل سلمت مملكة القلب للشيطان وانجز اللعين موعده ، (١) .

وعلى هذا فان الغزالي مع قوله بأن المرید يستطيع ان يشق طريق التصوف بمفرده الا انه يفضل ان يستعين المرید بشيخ أو استاذ يقتدى به

(١) احياء علوم الدين ص ٢٠٨٢ م ٣ هـ ١١٠

لان طريق التصوف وعبر كثير المزالق مترامى الاطراف • وطريق هذا شأنه ، ينبغي ان يستعان عليه بمروشد أو شيخ ، خبره وعبره من قبل • ذلك أن الصوفي قد يضل الطريق ، سواء عن طريق شيطانه الذى يلزمه أو عن طريق عدم فهم ودرايه لبعض النصوص الغامضة فى كتاب الله • يقول الغزالي « فمن سلك سبيل البوادي المهلكة بغير خفيّر ، فقد خاطر بنفسه وأهلكها ويكون المستقل بنفسه كالبشجرة التى تنبت بنفسها فانها تجف على القرب وأن بقيت مدة وأورقت لم تثمر • فمعتصم المريد ، بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه ، فليتمسك به تمسك الاعمى على شاطئ النهر بالقائد ، بحيث يفوض أمره اليه بالكامل ، ولا يخالفه فى ورده ولا صدره ولا يبقى فى متابعتها شيئاً ولا يذر • وليعلم أن نفعه فى خطأ شيخه لو أخطأ أكثر من نفعه فى صواب نفسه لو أصاب (١) •

٧ - نصيحة المريد :

يذكر الغزالي فى موسوعته الكبرى « أحياء علوم الدين » أن على الشيخ الذى يتبعه المريد أن يوضح له معالم الطريق ، وعليه أن يبين له أن الامر ليس هيناً ، وأن الطريق طويل ، والسفر أمر صعب لا يقدر عليه إلا من كان قلبه من حديد أمام العالم المحسوس ، رقيقاً هيناً أمام العالم الروحاني الشريف • كذلك على الشيخ أن يطعم المريد وأن يحصنه بأربعة أمور يرى الغزالي أنه لا غنى عنها فى أية رحلة من رحلات التصوف • وهذه الأمور الأربعة هى : الخلوة ، الصمت ، الجوع ، ثم السهر •

(١) الجوع :

يرى الغزالي أن الجوع يبيض القلب ويقلل من دمه ، كما أنه يزيل الشحم الجاسم عليه • ورياض القلب أمر ضرورى لاشراق النور الالهي • لان القلب كالمرآة لن تظهر فيها الصورة وتنجلي اذا كانت صديئة ، أو على صفحاتها طبقة من « التراب » تحول بينها وبين ظهور الصور على

(١) أحياء علوم الدين ص: ١٤٧٥ م ٢٨ ٥

صفحتها • فرقة القلب مفتاح من مفتاح المكاشفة ، كما أن مساوته حجاب يحول دون هذه المكاشفة • ويذكر الغزالي أيضا أنه : مهما نقص دم القلب ضايق مسئلك العدو ، فإن مجاريه العروق الممتلئة بالشهوات • ويستشهد في هذا بقول الرسول الكريم « جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش ، فإن الأجر في ذلك كاجر المجاهد في سبيل الله ، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش » وكذلك قال عليه السلام « أفضل الناس من قل مطعمه وضحكه ورضى بما يستر به عورته • ومن قبل الرسول الكريم قال عيسى عليه السلام « يا معشر الحواريين اجيعوا أكبادكم وأعسروا أجسادكم لمل قلوبكم ترى الله عز وجل » •

(ب) السهر :

يذهب الغزالي هنا إلى أن السهر من العوامل الهامة التي تساعد على تجلية القلب وتصفيته • وقد ربط الغزالي بين الجوع والسهر لأنه يرى أن المرء يستطيع أن يظل صاهراً كلما كان جائعاً • أما إذا أكل فإنه لن يستطيع مقاومة النوم (ومن ثم الفلّة) • لأن نشاطه الفكري سوف يتجه مباشرة إلى المدة • ويترتب على ذلك أن يصاب القلب والوجدان بالكميل والضمول • معنى هذا أن النوم يقسى القلب ويميته : على أن ذلك ليس معناه أن الغزالي ينكر على المرء الراحة والنوم والاكل ، بل أنه يرى أن على المرء أن يأكل وينام بقدر محدود لأن أحداً لن يستطيع أن يظل جائعاً صاهراً •

(ج) الصمت :

يقول أبو حامد الغزالي ، وأما الصمت فإنه تسهله العزلة • ولكن المعتزل لا يخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشرابه وتدبير أمره • فينبغي أن لا يتكلم إلا بقدر الضرورة فإن الكلام يشغل القلب وشره القلوب إلى الكلام عظيم • فإنه يستروح إليه ويستثقل التجرد للذكر والفكر فيستريح إليه • فالصمت ينقح العقل ويجلب الورع ويعلم التقوى •

(د) الخلوة :

الخلوة ضرورية لكي تتم حصانة المريد ضد مخاطر الطريق . فالخلوة هي في الحقيقة شغل باله وغفلة عن كل ما عداه . لان الممرء في خلوته يسعى الى تصفية نفسه من الشواغل المادية وغيرها وان يحول بينه وبين المسموهات فلا يسمع ولا يبصر ولا يشم ولا يلمس شيئا الا الحق سبحانه . لان المريد اذا سمع او رأى شيئا فقد يلتفت اليه . وفي نظريته اليه او سماعه له غفلة عن الحق . ان الغزالي - كما اشرنا - يرى ان هذه الحواس بمثابة انهار تصب في القلب . وهذه الانهار لا تصب في القلب الا ماء قدرا عكرا ولهذا فان عليه ان يقيم السجود بين هذه الانهار وبين القلب . وقد رأى ، رحمه الله ، ان ذلك يتم من خلال عدة امور منها الخلوة حيث لا يرى المرم حينئذ الا الله ولا يسمع غير الله .

هذه الجرعات الاربع السابقة التي ينبغي ان ينه الشيخ المريد اليها والتي ينبغي على المريد ان يأخذها من الشيخ وان يعمل بها من شأنها ان تسهل العقبات التي توجد على الطريق . والحقيقة اننا اذا اردنا الدقة في التعبير لقلنا : ان العقبات لا توجد على الطريق ، وانما توجد في القلب . فالقلب مفتاح صالغ لكي تنكشف بواسطته معالم الطريق ، وعلينا ان نصلح هذا القلب ونخليه عن ما يشغله وان نهية له مهمة التي سوف يخوضها . وذلك لا يتم الا بما سبق ان ذكرناه من جوع وفقر وصبر وشكر وسهر وخلوة وذكر وغيرها . ان القلب ، كما اشرنا ، اذا شغل بشيء خلا عن غيره مهما كان هذا الغير . فاذا اشتغل بتسويس البدن ومراعاة مصالحه كان له ما شغل به . اما اذا اشتغل بذكر الله فانه يخلو لا محالة عن كل شيء غيره .

وهنا نذكر هذه الحكاية لكي توضح لنا ما نحن بصدد شرحه . قال نفر من المريدين لشيخه . كيف الطريق الى التحقيق (= المشاهدة والمعانية) ؟

فعال . أن تكون في الدنيا كأنك عابر طريق .

فقال له : دلتى على عمل أجد قلبى فيه مع الله تعالى على الدوام .

قال الشيخ : لا تنظر الى الخلق فان النظر اليهم ظلمة .

قال المريد : لا بد لى من ذلك .

مرد الشيخ : فلا تسمع كلامهم فان كلامهم قسوة .

قال المريد : لا بد لى من ذلك .

الشيخ . فلا تعاملهم فان معاملتهم وحشة .

المريد : أنا حين ظهرهم لا بد لى من معاملتهم .

الشيخ : فلا تمسكن اليهم فان السكون اليهمهلكه .

المريد : هذا لعله .

الشيخ . يا هذا : انتظر الى العافلين ، وتسمع كلام الجاهلين ،

وتعامل البطالين ، وتريد أن تجد قلبك مع الله تعالى على الدوام . . .

هذا ما لا يكون أبدا (١) .

ويرى الغزالى أن الشيخ ينهى أن يراقب المريد ، فإذا أدرك بفراسته أن هذا المريد لن يستطيع السير في الطريق ، ولن يصبر عليه ، وأن قلبه لن يحتمل السر ، وأنه ليس من أهل المكاشفة بل من أهل البرهان والنظر العقلى ، عاد به الى الطرق التى لا يفهم الا بها ومن خلالها ، لأن المسره اذا لم يكن أهلا لطريق التصوف لكان ضرره أكبر من نفعه ، سواء على نفسه وعلى الآخرين . يقول الغزالى « . . . ثم أن شيخه ينظر فى حاله ويتأمل فى نكاته وكياسته فلو علم أنه لو تركه وأمسه بالفكر تنبه من نفسه على حقيقة الحق فينبغى أن يحيله على الفكر ويأمره بملازمته

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٩ م ٢ ج ٨ .

حتى يقذف في قلبه من النور ما يكشف له حقيقته . وإن علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله ، رده إلى الاعتقاد القاطع بما يحتمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه . وينبغي أن يتأنق الشيخ ويتطلف به فإن هذه مهالك الطريق ومواضع أخطارها . فكم من مرید اشتغل بالرياضة فغلب عليه خيال فاسد لم يقو على كشفه فأنقطع عليه طريقه فاشتغل بالبطالة ، وسلك طريق الإباحة ، وذلك هو الهلاك العظيم . ومن تجرد للمذكر ، ودفع العلائق الشاغلة عن قلبه ، لم يخل عن أمثال هذه الأفكار ، فإنه قد ركب سفينة الخطر ، فإن سلم كان من ملوك الدين وإن أخطأ كان من الهالكين(١) .

٨ - الوجود والنور(٢) :

تمد « فكرة النور وصلتها بالوجود » ، في رأينا ، من أخصب الأفكار الغزالية رغم أنه لم يكتب عنها حتى الآن إلا القليل ، وأود أن أشير في البداية إلى أننا إذا كنا سننتهي إلى آراء غزالية تختلف ، قليلا أو كثيرا ، عن بعض آرائه الأخرى المدونة في مؤلفاته المشهورة فإننا ننبه إلى ضرورة مراعاة الأسباب التي من أجلها ألف الغزالي هذا الكتاب أو ذلك . ثم ضرورة مراعاة التطور الفكري للغزالي نفسه . كذلك ينبغي أن نراعى من جهة ثالثة ترتيب مؤلفات الغزالي ، وهل كان يتراجع عن بعض آرائه أم لا ، كذلك ينبغي أن نراعى من جهة رابعة أن الغزالي كان كثيرا ما يرد على بعض الفرق من مؤلفات خصومها الذين يختلف معهم في الرأي ، أو كان يرد عليهم من داخل مذهبها ذاته . هذا أمر ينبغي أن نراعيه ونضعه نصب أعيننا وهو ما حدث في كتاب له مثل « تهافت الفلاسفة » إذ أنه أخذ يضرب الفلاسفة بعضهم ببعض . أضف إلى هذا من جهة خامسة أن الغزالي كان يكتب للعامة كما كان يكتب للمخاصمة أي أننا

(١) انبياء علوم الدين ص ١٤٧٨ م ٢٨ .

(٢) راجع حوليات كليات الآداب بجامعة عين شمس العدد ١٥ لعام

١٩٧٥ ص ٩٩ - ١١٩ .

ينبغي أن نميز بين الغزالي بحسبانه رجلا مسلما متكلماً وبين الغزالي كرجل صوفي من الطراز الأول . وهذا يتطلب منا أن نبحث عن أقواله الحقيقية لا الظاهرة ، وأن نهتم - لهذا السبب - بالرسائل الصغرى لا تلك الكتب الكبرى المشهورة والمداولة (١) خاصة أن الغزالي يرى أن تسمية أنوارها من العلوم ينبغي أن يضمن بها على غير أهلها ، وحيث يجب حينئذ أن تكون صدور الصوفية مقبرة للأسرار الالهية . وأخيراً فإننا ينبغي أن نراعي الظروف والاحوال الثقافية التي كانت تحيط بالغزالي ومدى تأثير هذه الثقافات عليه كغليصوف ومتكلم ومتصوف .

بعد هذه الإشارة ، وعلى ضوءها ، نقول : يبدأ الغزالي ، رحمه الله ، كتابه « مشكاة الأنوار » (٢) وهو الاسم الذي استعاره من القرآن الكريم (سورة النور) لكي يتحدث فيه عن نظريته الصوفية في الوجود ، لأنه يرى أن سورة النور هذه لا ينبغي أن تؤخذ بظاهرها وإنما ينبغي أن تفسر تفسيراً آخر أوضحه من خلال مؤلفه هذا .

يقول الغزالي : أن النور كلمة عامة شائعة ولها دلالتها طبقاً لطبيعة

(١) يذهب بعض الباحثين إلى غير ذلك إذ يشككون في الرسائل الصغرى التي تنسب الآن للغزالي ومن بينها على سبيل المثال : كيمياء السعادة ومنهاج العارفين والمضنون به على غير أهله ومشكاة الأنوار وغيرها . ومن رأى هذا الفريق أننا ينبغي أن نفهم الغزالي من خلال كتبه الرئيسية المعتمدة أن صبح التعبير كالتنهات والمقاصد والمنقذ وغيرها . راجع د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام - دار الفكر العربي ط ١٩٦١ ص ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢١٢ وقارن د . إبراهيم منكور : في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه ط ٢ - دار المعارف ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) فيما يتعلق بنسبة كتاب « مشكاة الأنوار » للغزالي راجع الكتاب الممتاز الذي كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوي عن مؤلفات الغزالي وراجع أيضاً مقبلة النشرة الممتازة للمشكاة والتي قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي . (نشرة الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤م) وعلى هذه النشرة سوف نعتمد في عرضنا لفكرة النور عند الغزالي .

العقول التي تتناولها • فالنور في فهم الرجل العامي غيره عند الفيلسوف ،
غيره عند الصوفي •

١ - أول معنى من معاني النور هو « الظهور » وهذا هو فهم العامة • فالشيء « المنير » أن جاز التعبير هو الشيء المرئي • فما يرى لا بد أن يكون له نور صادر عنه ، وما لا يرى فليس له ذلك النور • فالمرئي ظاهر لظهور نوره ، والمخفي هو كذلك لخباء نوره أو لعدم وجود النار • ولا شك أن أهم مصدر من مصادر المعرفة عند هذه الطائفة الحواس التي تتعامل مع المحسوسات • وفيما يتعلق بالنور خاصة نجد أن حاسة البصر هي أقوى وأهم الحواس • ويرى الغزالي أن الأشياء التي ترى بالنسبة لحاسة البصر ثلاثة أصناف :

(أ) ثمة أجسام لا تبصر بنفسها ويقصد بذلك الأجسام المظلمة •

(ب) أجسام تبصر بنفسها كالنجوم والنار المشتعلة من الداخل لحسب •

(ج) أجسام تبصر ويبصر بها غيرها كالشمس والقمر والنسار الطاهرة •

هذه هي المعاني الثلاثة لكلمة النور ، مفهومة بالمعنى الحسي • فالنور بالمعنى الحسي هو ما يضيء بنفسه ويضاء به غيره ، والنور هنا مرتبط بالأجسام ملازم لها صادر عنها •

وقد جعل الغزالي « العين » المحسوسة من جملة هذه الأجسام المدركة ، والتي يتم من خلالها الإدراك ، وهذه العين المدركة لا تدرك ذاتها • ثم يبين الغزالي عيوب بصر العين فيذكر عدة أمور هامة منها : أنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه وأنه يتصور من الأشياء ظاهرها دون باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر أشياء متناهية

ولا يصبر ما لانهاية له ، ثم انه يغلط كثيرا فيما يرى : فقد يرى الكبير
حسيرا والبعيد قريبا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا(١) .

٢ - على ان الغزالي يصعد درجة أخرى من درجات معنى النور ،
فيذهب الى انه يمكن أن يطلق على العقل أحيانا وعلى الروح أو النفس
أحيانا أخرى . فالعقل أولى باسم النور من العين لأنه أولا يكتشف لنا
خطأ الحواس . كما أنه كذلك يبصر نفسه بينما العين لا تبصر نفسها وهو
يدرك نفسه كما يدرك غيره . فالعقل يدرك علمه ويدرك علم علمه
وهكذا . ثم ان ادراك العقل ، كما أشرنا ، لا يتوقف على المكان والزمان
. يحس ادراك العين . معنى هذا ان العقل يمكن أن يخلق في أفاق الوجوه .
كله وان يلم بأطرافه بقدر ما وهبه الله من قدرة على الادراك . فالعقل
يتجاوز المحسوس فيدرك العرش والكرسى والملا والملكوت الاسمي . فهو
يتجاوز الظاهر الى الباطن ، يترك القشر ويدرك اللب . ذلك اللب الذي
تعجز الحواس عن نيته وادراكه « فالعقل يتغلغل الى بواطن الأشياء
وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط سببها وعطتها وحكمتها وانها
مم خلق ومن كم معنى جمع وركب » (٢) . العقل انن أولى باسم النور من
العين . لأنه يدرك غير ما تدرك ويرى غير ما ترى ويصدق هو حيث تكذب
هي ، يرى الباطن بينما هي ترى الظاهر ، ويدرك اللا مادي بينما هي
ترى وتدرك المادي فقط . وأخيرا فان العقل يدرك المعلومات وهي أمور
لا حصر لها بينما الحواس تدرك المحصور المتناهي . ان العقل ، كما نص
الغزالي « اذا تجرد عن غشاء الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل رأى
الأشياء على ما هي عليه . وفي تجريده عسر عظيم . وانما يكمل تجرده
عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلى الأسرار ،
وبصاف كل أحد ما قدم من خير أو شر محضرا ويشاهد كتابا لا يفادر

(١) « راجع مشكاة الأنوار ص ٤٣ » .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٥ .

صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ، وعنده يقال « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) :

على أن العقل وإن كانت له مميزاته الا أننا نشاهد أن ثمة عقولا كثيرة قد ضلت الطريق ، فالعقل يمكن أن يناقض نفسه بنفسه ، هذا هو ما أوشحه الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » وهو ما ذهب اليه فيما بعد « كنت » في كتابه - نقد العقل الخالص - حيث ذكر في القسم الخاص بنقائض العقل أنه (العقل) يستطيع أن يثبت الشيء وينفيه في وقت واحد ومن جهة واحدة . ماذا يدل هذا ؟ إنه يدل بلاشك ، على أن هذا النور (العقل) الذي نستدل به على بعض الامور وتندرك به عالمنا في حاجة الى نور اكبر يهديه ويرشده ويقوده الى الطريق المستقيم . ان العقل في حاجة الى من ينييه بالحكمة والموعظة الحسنة ويهيئ إعطافه ويستورى زناده ، ولا تسمي افضل ، كما يقول الغزالي ، من كتاب الله الحكيم وما يقوم به من دور في هذا المجال .

٣ - هنا نصل الى الدرجة الثالثة من النور . فمنزلة « آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة ، إذ به يتم الابصار ، وبالتالي أن يسمى القرآن نورا كما تسمى الشمس نورا : فمثال القرآن نور الشمس وجمال العقل نور العين » (٢) وقد نص الله على أن القرآن هو النور ، حيث قال سبحانه « فأمّنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا » (٣) ويقول سبحانه « قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا لايحكم نورا مبينا » (٤) . معنى هذا أن العقل نور بالنسبة الى العين التي هي مظلمة بالنسبة اليه . وهذا العقل بعينه مظلمة بالنسبة الى النور الآخر الاعظم الذي هو كتاب الله .

(١) مشكاة ص ٤٨ .

(٢) مشكاة ص ٤٩ .

(٣) س التغابن : ٨ .

(٤) س النساء : ١٧٤ .

لقد اتضح لنا - على ضوء ما سبق ، أن ثمة ظاهراً وباطناً : العين تدرك الظاهر والقرآن يدفعه العقل يمكن أن يدرك الباطن • الظاهر قشر والباطن لب • أي أن عالم الخلق ظاهر وعالم الشهادة عالم الأمر والملكوت هو الباطن • ويميل الغزالي إلى القول بأن العالم الأرضي هو العالم السفلي والجسماني والظلماني ، بينما عالم الملكوت هو العالم العلوي والروحاني والنوراني • والعلو والسفل هنا ليس علو أو سفلاً مكانياً ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت السماء من جملة العالم العلوي ، وليس هذا صحيحاً بل العلو هنا في المنزلة والمتبع والمرتبة • العلو من جهة الأصل والمصدر •

ومعراج الإنسان يبدأ حينما يرتقى من العالم الأرضي صاعداً إلى العالم العلوي ، حينما يترك العالم الحسي متوجّهاً إلى صوب العالم الروحاني • هنا تبدأ مرحلة العروج والصفر إلى الحضرة الربوبية • وهناك سوف يدرك نور الأنوار ومسبب الأسباب وحقيقة الحقائق • وباختصار شديد سوف يدرك أن عالم الشهادة نموذج ومثال لعالم الملكوت •

على أننا قبل أن نوضح ذلك عند الغزالي نشير إلى أننا بدأنا من النور المحسوس ثم تخطيناه إلى « العين » فقلنا أنها نور بالإضافة إلى الأجسام • ثم ذكرنا أن هذه العين ذاتها ظلمة بالإضافة إلى العقل • ثم صعدنا درجة أخرى نحو التجريد فقلنا أن العقل ، وإن كان نوراً بالإضافة إلى العين إلا أنه ظلمة بالإضافة إلى القرآن الكريم • وسيراً في هذا الاتجاه قرر الغزالي أننا إذا كنا قد أطلقنا كلمة النور على هذه الموجودات التي تستمد نورها من غيرها ، فينبغي أن يكن الإنبياء مفرج مفيرة •

٤ - هنا نصل إلى الدرجة الرابعة من النور ذلك أن النبي عليه السلام (ومن سبقه من رسل وأنبياء) يقبض نوره على من دونه من الناس • فهو قد حمل النور ، وبه أضاءت روحه كل من تبعه من المخلوقات

الانسانية • ولما كان النّبي واسطة بين الخلق والخالق ، بين نور النور وبين الاشياء التي انعكس على صفحاتها هذا النور ، فانه عليه السلام يكون مصدرا لفيض المصارف والانوار على من ارسل اليهم وخاطبهم وحاجهم ، والنّبي عليه السلام يكاد زيتة يضيء ولو تمسسه نار • لكن النار قد مسته بالفعل واضاءته • فاذا كان الرسول سراجا منيرا ، فان من اخذ عنه هذا النور يعد « نارا » فهذه النار هي مصدر كل الانوار التي توجد في العالم الأرضي •

ولكى يكون الأمر واضحا نشبه ذلك بضوء الشمس والقمر واجسام العالم الأرضي ، فلنفرض ان ضوء القمر دخل من كوة بيت حيث وقع هذا الضوء على مرآة وهذه المرآة عكست ضوء القمر على الجدار المقابل لها ، وهذا الجدار عكس ضوء القمر على الأرض ، هنا نجد ان نور العالم الأرضي يرد أولا الى الجدار ، ثم يرد نور الجدار الى المرآة التي يرد نورها الى القمر • وهذا القمر بدوره قد استمد نوره من الشمس التي هي مصدر النور • هنا نجد ان هذه الانوار تختلف فيما بينها من حيث الكمال • فالشمس اكمل من القمر ، لانه انما نوره منها ، والقمر اكمل من المرآة لانه منحها النور ، والمرآة اكمل من الجدار لانها المستولة عن سقوط النور عليه •

اذا كان الأمر كذلك ، اقصد اذا كان ثم ترتيب من حيث الشرف والكمال هنا في عالمنا الأرضي هذا ، فان ثمة كمالا وترتيا وترقيا من الاشراف فالاشرف في عالم الملكوت ، عالم الروح ، حيث نجد ان رتبة اسرافيل اعظم واشرف رتبة من رتبة جبريل عليهما السلام • فالاشرف هو الاقرب من حضرة الربوبية التي هي منبع الانوار كلها ، والاقل شرفا هو من يلي في الترتيب غيره ومن يكون ينة وبين النور الاعظم عدة وسائط •

• - اذا عرفت ذلك ، ائى عرفت ان الانوار لها ترتيب « فاعلم انه لا يتسلسل (النور) الى غير نهاية ، بل يرتقى الى منبع اول هو النور

لذاته وبذاته ليس يأتيه نور من غيره ، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها . فانظر الآن اسم النور الحق وأولى بالمستثير المستعير نوره من غيره أو بالنير في ذاته المنير لكل ما سواه : فما عندى (الغزالي) أنه يفيض عليك الحق فيه ، وبه يتحقق أن اسم النور الحق بالنور الأقصى الأعلى الذى لا نور فوقه ومنه ينزل النور الى غيره « (١) » .

على ضوء ما سبق نقول . اننا اذا اردنا أن نميز تعبيراً دقيقاً لقلنا ان شدة نورا واحدا فقط هو الجدير بهذه التسمية ونقصد به مصدر هذا النور كله واننا لا ينبغي أن نستخدم كلمة النور الا في حقه وحده سبحانه . فاذا كنا نستخدم هذه الكلمة في حق غير الله ، فان استخدامنا لها يعد استخداما مجازيا . ذلك ان ما عدا الله انما يستمد نوره من الله سبحانه . أى أن الأجسام كلها لا تنير بذاتها وانما تستمد نورها من النور الأعظم الذى ينير بذاته ولذاته والذى هو « نور على نور » لا ينطفئ نوره البتة . ان نور الأجسام نور مستعار ، نور مؤقت ، نور ان اجلا أو عاجلا لابد ان يفيو عن هذا الجسم أو ذاك لأنه ليس قائما بذاته ولذاته بل يقوم بالحق سبحانه . فالحق وحده هو النور وما عداه فظلام ، الحق سبحانه بيده الخلق والأمر ، ولنا الطاعة ، وله النور ومنه هو كائن ونحن نمتنير بهديه فمادام نور الانوار جل شأنه وعظمته قدرته يمنحنا قسما من نوره فنحن نحيا ونعيش ونذكر ، أما اذا حجب عنا هذا النور فاننا نصبح عدما : فالعدم هنا ليس الا حجب النور عنا . ذلك أن الوجود اما أن يكون واجبا بذاته أو واجبا بغيره ، والواجب بغيره وجوبه مستعار ووجوده أيضا كذلك ، لأن وجوده لا ينتمى اليه ذاته بل ينتمى الى من اوجبه وأوجده . فالوجود القائم بغيره المرتبط به ينزل بلطم العلاقة بينه وبين غيره .

(١) مشكاة ص ٥٤ .

ترقى العارف :

الحقيقة المطلقة اذن واحدة ، وواجب الوجود واحد ، ونور الأنوار واحد ماذا كان نمة موجودات واجبة وحقائق جزئية وأنوار جزئية فان هذه كلها موجودات سميت مجازا بهذه الاسماء فحسب . فالحقيقة الجزئية لا وجود لها الا بالحقيقة الكبرى . والأنوار الجزئية لا تثير الا باتصال النور الأعظم بها وهكذا . معنى هذا ان العارفين ، وقد ميزوا بين الحق والحلق ، وبين الواحد والكثر ، وبين النور الأعظم والأنوار الجزئية ، وبين القائم بذاته والموجودات القائمة بغيرها (١) ، فانهم سموا الى تخطي الكثرة والتعدد الى سيرة المنتهى حيث نور الله ، حيث لا انا ولا انت . لقد « راوا بالمشاهدة العينية ان ليس في الوجود الا الله تعالى ، وان كل شيء هالك الا وجهه » لا انه يصير هالكا في وقت من الأوقات ، بل هو هالك ازلا وأبدا لا يتصور الا كذلك . فان كل شيء سواء اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذي يسرى اليه الوجود من الأول الحق رثى وجودا لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي موجدته فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط (٢) .

معنى هذا اننا اذا شئنا ان نعبر تعبيراً حقيقياً عما نراه لقلنا ليس ثمة الا الله ، فلا يوجد موجود وجوداً حقيقياً أصيلاً الا الله ولا شيء سواه . بهارة اخرى ان للموجودات التي في عالمنا الأرضي وجهين : وجه هي به موجودة وجه آخر لا توجد به (وهي به وحدة معدومة) فالموجودات من حيث هي قائمة بنفسها لا علاقة لها بالله . فليس لها أي

(١) سبق ان اشرنا الى ان الغزالي تحدث في غير موضع من كتبه عن « الحجب التي تحول بين القلب من جهة وبين العلم والمكاشفة من جهة اخرى » راجع على سبيل المثال : ادياء علوم الدين م ٢ - ج ٢ ص ١٣٦٢ طبعة دار الشعب - القاهرة ، وراجع كذلك : كيميا السعادة ص ٨٧ وما بعدها وراجع ايضا منهاج العارفين ص ٩٤ وما بعدها .

(٢) مشكاة ص ٥٦ .

وجود البتة ، أمّا من حيث أنها قائمة بالله ولها صلة به فهي موجودة فالموجودات واجبة بالله ممكنة بنفسها ، والممكن يكاد يكون هو والعدم أمرا واحداً - بعبارة أخرى : لو لم ترتبط إرادة الله بالممكن لما خرج الى حيز الوجود الفعلي ولظل في حيز الامكان . وعلى ذلك ينبغي أن نفهم قول الحق « كل شيء هالك الا وجهه » (١) بمعنى أن كل شيء غير الله فهو في كل لحظة يمكن أن يكون هالكا لولا ارتباط النور الالهي به ، أي أن هذه الآية لا تعبر عن نهاية « الدنيا » بقدر ما تصف وصفا حقيقيا حال الموجودات كلها . فالموجودات بنفسها ، أو من حيث هي ، هالكة في كل آن ، ومن حيث أنها متصلة بالله فهي موجودة مادام اتصال النور بها مستمرا .

كذلك ينبغي أن نفهم على ضوء ما سبق قول الحق « لن الملك اليوم ، لله الواحد القهار » (٢) . نقول هذه الآية ينبغي أن تفسر من حيث أن هذا التساؤل مطروح في كل لحظة من لحظات الزمان ، لأن الملك في كل يوم هو بلا شك لله . فإذا أراد سبحانه أن يفسد مملكته « أي يفتنيها » ما منعه أحد من ذلك . فالخطأ الأكبر أن يفهم أن هذا التساؤل مطروح في الدار الآخرة فحسب ، أن هذا الفهم ليس صحيحا ، ويكفي أن نذكر هنا أنه لا توجد في الحياة الآخرة « أيام » حتى بقول الحق « لن الملك اليوم » فالأيوم والليل والضحى وغيرها من مفهومات زمانية ترتبط بالعالم المحسوس أما العالم المعقول فهو بحيد عن الزمان والمكان . فالعارف يفهم قول الحق « لن الملك اليوم » على أن الملك في كل آن من آنات الزمان لله وحده لا شريك له ، كما أن هذا الملك في الحياة الآخرة له سبحانه .

ومما يرتبط بما سبق هو أنه ينبغي أن نضع كلمة « الله أكبر » هي وضعها الصحيح وأن نفهمها فهما صحيحا . فنحن نقول مثلا محمد أكبر من علي . هنا نعقد مقارنة تتضمن بالتأكيد أوجه الشبه بين هذين

(١) س القصص : ٨٨

(٢) ص غافر : ١٦

الشخصين ، ولهذا فهي جائزة إلا أن هذه المقارنة لا مجال لها بين الخالق والمخلوق . فالله أكبر لا بالنسبة إلى الموجودات ، وأن كان ذلك مفهوما ، لكنه أكبر في ذاته وأعظم في ذاته لأنه لا أكبر سواه ولا أعظم منه وكيف نقارن الله بغيره حيث لا غير وكيف نقول الله أكبر من حيث لا يوجد أصغر منه ، وكيف نقول أعظم من حيث لا يوجد شيء دونه في العظمة هنا ليس ثمة شيء إلا الله ، ومادام وحده فكيف يصح أن نقارنه بغيره حيث لا غير !! وليس في الوجود معه (سبحانه) غير حتى يكون أكبر منه ، بل ليس لغيره رتبة المعية ، بل رتبة التبعية ، بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه . فالوجود وجهه فقط (١) .

هذا هو التفسير والفهم الصحيح لمثل هذه الآيات ، وهو تفسير ، وأن كان بند عن فهم العامة إلا أن العارفين لا يفهمون النصوص الدينية إلا على هذا الأساس . ذلك أنهم قوم ارتقوا من المجال الحسي إلى المجال العقلي ، ومن المجال العقلي بدؤوا في العروج إلى سماء الحقيقة . فالعارفون لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق : لم يروا إلا نور الله ولم يسمعوا غير كلام الله ولم يشاهدوا إلا الله ولم يشغل قلبهم بشيء غير الله .

ويرى الغزالي أن العارفين قد أدركوا ذلك بالذوق . وهذا لا يمنع من القول أن بعضهم قد أدركه عن طريق العرفان العلمي . ولعله يقصد بالعرفان العلمي هنا النظر العقلي الخالص (كما هو الحال عند ابن سينا) . وسواء أكان العارف قد وصل بالذوق والقلب أم بالعقل والاستدلال ، أم عن الطريقتين معا ، فإن ما يجمع العارفين أنهم قد « انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم ، فصاروا كالمهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضا » فلم يكن عندهم إلا الله فسكروا سكرًا دفع دونه

سلطان عقولهم ، فقال أحدهم « أنا الحق » وقال الآخر « سبحانه ما أعظم شأنى » وقال ثالث « ما فى الجبة الا الله » . وكلام العشاق يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال قرط عشقه « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » ولا يبعد أن يفاجئهم الاتسمان مرة فينظر فيها ولم ير المرأة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرأة متحدة بها ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج .

الوحدة إذن التى ينتسدها العارف الغزالى ويسعى اليها هى وحدة شهود لا وحدة وجود . بعبارة أخرى : الاتحاد هنا اتحاد فكرى وليس اتحادا ماديا . والاتحاد هو بلغة الصوفية خاتمة الطريق وغاية الغايات التى يسعى اليها الصوفى وهى الفناء . فاتحادى بشئ مساو لفنائى فيه ، والفناء قد يكون ماديا وقد يكون روحيا ومعنويا ، وهو ما ذهب اليه الغزالى فى النص السابق (١) .

ونستطيع أن نقسم الفناء الى قسمين . فناء عن النفس وفناء عن الفناء . فالمعارف قد فتى عن نفسه وعن فئاته لأنه لم يعد يشعر بنفسه فى الذات الالهية ولم يعد يشعر بعدم هذه النفس لأنه أن شعر بعدم شعوره لكان ذلك فى حقيقة الأمر شعورا بالنفس .

(١) راجع للغزالى : الأربعين فى أصول الدين - مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٤ وكذلك معارج النفس - المكتبة التجارية بالقاهرة (بدون تاريخ أيضا) ص ١٣٤ . ويمكن الرجوع كذلك الى الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى كتابه « مدخل الى التصوف » دار الثقافة ١٩٧٤ ص ٢١٣ - ٢١٦ وكذلك ص ٢٣ . وراجع أيضا د . ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٣٦ - ٢٤٠ .

الله نور السموات والأرض :

انتبهينا فيما سبق الى أن كلمة « النور » لا يجب أن يعبر بها تعبيراً حقيقياً الا عن الله . فالله هو نور السموات والأرض ، والنور مساو للوجود . فكل موجود لابد أن تكون له صلة بالنور . سواء كانت صلة قوية أو صلة ضعيفة .

فالموجودات تتفاضل من هذه الجهة حسب قربها من النور أو بعدها عنه . وبمقدار نصيب كل فرد أو موجود من النور بمقدار ما تكون درجته أو رتبه فالموجودات تقوم هنا على حسب نورها . ولما كان النور متفليغاً في هذا الوجود المادي المحسوس ، ولما كنا نقول بأن الله هو وحده نور الأنوار أو النور الحق . فما هي العلاقة إذن بينه سبحانه وبين هذه الموجودات التي يثيرها ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا أن نقوم بعملية تحليلية وتركيبية نحلل فيها ترتيب الموجودات ابتداء من الحضرة الإلهية حتى العالم السفلي . وتركيبية نصعد منها الى سدرة المنتهى حيث نجد هناك « نور السموات والأرض » .

فالنور ، كما ذكرنا ، عبارة عما به ينكشف الشيء .
وأعلى من هذا النور ما ينكشف به وله .
وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه .

ثم النور الحق ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستعداده لأن ذلك النور له في ذاته من ذاته لا من غيره .

النور إذن درجات : إن اعتبرنا « النور الأول » فنحن هابطون .
وإن اعتبرنا الأجسام الأرضية المضاءة فنحن صاعدون . في الهبوط نعرف أن النور الأعظم هو هو ، وفي الصعود نعرف أن هذا ليس ذاك . ولقد أشرنا الى أن العالم المحسوس (السموات والأرض) مشحون بالنور

نوعيه . الحسى والعقلى ، نور العين ونور العقل ، نور البحر ونور
البصيرة . نور البصر للمشاهد به ما حولنا من موجودات ، ونور البصيرة
لنضاهد به ما بداخلنا حيث نرى العالم المعقول بملائكته ورسله .

معنى هذا أن الموجودات الأرضية توجد لوجود النور . ولما كان
هذا النور مترتباً فيما بينه وبين مصدره ، وجب ترتيب الموجودات على
حسب ترتب النور . هنا يبدأ اثر نظرية الفيض الأفلوطينية واضحاً كل
الوضوح (١) رغم أن الغزالي لم يكتف بانكار هذه النظرية بل هاجمها
فى شخص الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابى وابن سينا فالغزالي
أفاد من هذه النظرية ولكنه طوعها طبقاً لرأيه فى النور . فالنور بفيض
من النور الأول على الموجودات عن طريق ترتيب تنازلى بحيث نجد أن
كل موجود يفيض على الموجودات التالية له حتى تصل الى العالم المحسوس
فالنبى قد أفاد نوره من الوحي ، وإن الوحي اقتبس نوره مما يعطوه كما
أن النبى (أو السراج المنير) أفاض نوره على ما يليه وهكذا معنى هذا
أنه لا يوجد إلا نور واحد حقيقى ، وأن الأنوار الأخرى لا تنير من ذاتها
بل من غيرها . ولهذا فإنها فى الحقيقة تجليات للنور الأعظم فإذا كان
الإنسان فى توليته وجهه يشاهد نوراً ، فإن ذلك معناه فى الحقيقة أنه
يشاهد الله . فلا نور إلا نوره . وعلى هذا يفهم الغزالي قول الله
« فأينما تولوا فثم وجه الله » . فنحن برؤيتنا للأجسام « المنيرة » إنما
ندرك فى الحقيقة النور . ولما كانت الرؤية من غير « نور » متعذمة ،
فإننا برؤيتنا لى موجود نولى وجهنا قبله إنما نرى فى الحقيقة الله .

وإذا كان معظم الناس يقولون « لا اله إلا الله » فإن الغزالي هنا
بهضل أقول « لا هو إلا هو » لأنه لا هربة لأحد سواه ، فهو الكل أنى وليب
وجهك . معنى هذا أنك بأشارتك الى أى موجود قائما تشبر فى الحقيقة الى

(١) الرسالة الدنية ص ١١٦ وما بعدها . وقارن فى هذا المصدر :
لويس جاردي : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى ص ١١ .
(٢) البقرة : ١١٥ .

وجه من وجوه التجلى الالهى • فكل ما أشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة الى الله وان كنت لا تعرفه أنت لغفلتك من حقيقة الحقائق التى ذكرناها • فكل ما فى الوجود فنسبته اليه سبحانه كنسبة النور الى الشمس • ولهذا فان قولنا « لا اله الا الله » توحيد العوالم ، والقول « لا هو الا هو » توحيد الخواص ، لأن هذا اتم واخص واشمل وأحق وأدخل لصاحبه فى الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة • ومنتهى معراج الخلائق ملكة الفردانية • وليس وراء ذلك مرقى • اذ الترقى لا يتصور الا بكثرة فانه نوع اضافة يستدعى ما منه الارتقاء وما اليه الارتقاء • واذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة وبطلت الاضافات وطاحت الاشارات ولم يبق على وسفل ونازل ومرتفع واستحال الترقى فاستحال المروج • فليس وراء الأعلى علو ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انقضاء الكثرة مروج •

وعلى هذا نفهم قول من قال من العارفين ما رايت شيئاً الا رايت الله معه ويستشهد على قوله بما ذكره الله فى كتابه « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم » • فالعارفون يفسرون هذه الآية على ضوء أن أى شيء تصبح رؤيته لا بد أن يرى أرباب البصائر الله معه • بل أن التسبب يرى لأن الحق معه اذ لا وجود له الا بالحق • وقد تجاوز بعض العارفين هذه الدرجة فقال « ما رايت شيئاً الا رايت الله قبله » وهذا يتفق مع قول الحق جل شأنه « أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » هنا نعد أن من يرى فانه يرى الله أولاً وهو اذا رأى الأشياء فانه يراها من خلال الله أولاً فرؤية الله عنده سابقة على رؤية غيره • وهو أن رأى غير الله فانه لا يراه الا فى حضور الحق سبحانه • هنا الفرق بين هذا العارف وبين من سرقه أن من يرى الله أولاً صاحب مشاهدة أما من درى الله برؤيته الأشياء أو مع الأشياء فانه يعد صاحب استدلال ، وهو بلاشك يعدل درجة على طريق التصوف الذى ينتهى بالمشاهدة كما ذكرنا من قبل •

على أن ما يميز طريق الاستدلال على وجود الله الذى هو طريق العلماء الراسخين هو أنه يرتبط الى حد كبير بالنور الظاهر ، نور البصر • وهو طريق يمكن أن يحجب بغياب الشمس لأنها إذا أحتجبت فإن طريق الاستدلال هذا يمكن أن يغرب بفروجه • أما طريق الملاحظة فليس كذلك لأنه انما يعتمد على نور البصيرة • ذلك النور الذى لا يغرب البتة لأنه خالد خلود مصدره ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، وإن كان قويا عند البعض خافتا عند البعض الآخر • فالبصيرة تدرك الله من خلال النور الباطن فيها (١) •

عالم الملك وعالم الملكوت :

بعد أن بينا رأى الغزالي فى النور لابد لنا أن نتحدث هنا ، واستكمالا لما سبق ، عن العلاقة بين هذين العالمين : العالم العلوى والعالم السفلى ، عالم الغيب وعالم الشهادة وقيل أن نتحدث عن هذه العلاقة تشير الى أن الغزالي قد حدد بعض الاصطلاحات المستخدمة هنا وبين معناها •

من هذه المصطلحات يذكر « عالم الملكوت » ليدل به على عالم الغيب الذى هو فى الحقيقة عالم النور • وقد أطلق عليه كلمة « غيب » ، لأنه يغيب عن عقول وأفئدة الكثيرين رغم أنه أظهر من كل ظاهر • وقد يكون غائبا « عن هذه الأفئدة لأنه لا ينال أو يدرك بالحس لأنه ليس محسوسا بالمعنى الشائع لكلمة « حس » •

أما « عالم الشهادة » فانه يطلقه على العالم الحسى • ذلك العالم الذى يشهده كل منا بحواسه ، بحيث أن من ينكره يمكن أن يكون فى زمرة المجانين •

(١) راجع للغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ٢٥ •

أما عالم القدس : فنذهب الغزالي الى أن احدا لا يمكن أن يصل اليه عن طريق الحس والخيال ، بل عن طريق العقل والبصيرة فحسب وإذا كان الغزالي يستخدم كلمة « حظيرة القدس » فانه يشير بها الى « عالم القدس » امضا . لكنه يستخدم كلمة « حظيرة القدس » من حيث أن احدا لا يدخله أو يخرج منه . فهو مسكان يحظر على الغرباء دخوله أو اقتحامه .

أما « الوادئ المقدس » فان الغزالي يقصد من هذا الروح البشرية والتي ينطبع على صفحتها ما هو مكتوب في اللوح الالهي المحفوظ . فالروح البشري هو مجرى لوائح القدس .

كذلك نجد أن الغزالي يرى أن « الطور » مثال للموجودات العظيمة الثابتة في عالم الملكوت . و « الوادئ » مثال للموجودات العلوية التي تتلقى ، كما قلنا ، المعارف العينية ، ومنها تجرى هذه المعارف الى النفوس البشرية . و « الوادئ الأيمن » مثال للمنبع الأول للمعرفة و « النار » مثال لروح النبي الذي وصفه القرآن بأنه سراج منير . و « الجدوة والقبس والشهاب » أمثلة لمن يتبع النبي على استبصار لا على مجرد تقليد . و « الاصطلام » مثال للمشاركة بين النبي وتابعيه . و « الوادئ المقدس » مثال لأول منزلة من منازل ترقى النبي . و « خلع التملين » مثال لهجرة الدارين : الدنيا والآخرة . و « القلم » مثال لانتقاش علم الغيب في النفوس القابلة . و « اللوح المحفوظ والرق المنشور » مثال للنفس التي يسجل فيها هذا العلم . و « اليد » مثال للملك المصخر لكتابة العلوم . و « الصورة » مثال لمجموع اليد والقلم واللوح ، وهي في الانسان صورة الرحمن . لان رسول الله يقول « خلق الله آدم على صورة الرحمن » . و « الماء » الذي قال الله فيه « أنزل من السماء ماء » مثال للمعرفة . و « الأودية » الواردة في نفس الآفة في قوله « فسالت أودية بقدرها » مثال للقلوب وهكذا (١) .

(١) راجع مقدمة المشكاة ص ١٩ .

بعد هذه الاسارة الموجزة لمعنى بعض المصطلحات الواردة فى القرآن الكريم وما يقابلها فى العالم المحسوس يبدأ الغزالى فى بيان الصلة بين العالم المعقول والعالم المحسوس فيقول :

ان العالم المحسوس عالم الملك والشهادة وسيلة نستطيع أن ندرك من خلالها العالم المعقول عالم الغيب والملكوت . ولابد أن تكون هنا صلة بين هذين العالمين لكى نستدل على وجود الواحد منهما عن طريق الآخر . لأن هذه الصلة اذا كانت مفقودة بينهما استحالة علينا أن نصل من المحسوس الى المعقول أو من المعقول الى المحسوس . كما أن هذه الصلة لا ترقى الى درجة الوحدة والاتحاد والتطابق التام ، لأن هذا من شأنه أن تفقد كلمة « صلة » معناها لأن « الصلة » تعنى وجود طرفين بينهما صلة ما . فان كان شئ وحدة فكيف نسعى الى تحديد صلة بين الشئ ونفسه ا . هذا معناه أن الاختلاف بين عالم الملك وعالم الملكوت ليس اختلافاً كلياً كما أن التشابه بين هذين العالمين ليس تشابهاً كلياً . هناك اذا صلة بين هذين العالمين . ولكى نميز من هذا العالم المحسوس الى ذلك لابد أن نملك « الصراط المستقيم » صراط الذين أنعم الله عليهم بالعقل والدين ، بالبحر والبصيرة .

يذهب الغزالى الى القول بأن الرحمة الالهية جعلت عالم الشهادة على غرار عالم الغيب ويقول بتعبيرات وآراء يصعب علينا أن نفهمها الا على ضوء ما ذهب اليه أفلاطون فى محاوراته وخاصة محاورتى « فيدون » و « الجمهورية » . فما من شئ من هذا العالم الا وهو مثال لشئ من ذلك العالم ، وتوضح ذلك بشئ من التفسير فنقول :

ان الجواهر النورانية الشريفة التى توجد فى العالم المعقول والتى يملوها نور الأنوار يقابلها فيما يتعلق بالعالم الأرضى ، عالم الشهادة : الشمس والقمر والكواكب وهذا يفسر لنا أن السالكين الى الله قد وقفوا أحياناً عند هذه الكواكب على أن أحدها (الشمس أو القمر مثلاً) يمكن أن

يكون الهما • غير أنه سرعان ما اتضح لهم أو لخبرهم أنه يأفل ، فكان أن ترقى منه الى رب الارباب • ولنقرأ معا في هذا الصدد الحوار الذي دار بين سيدنا ابراهيم عليه السلام وبين قومه ومحاولته هديهم ووضعهم على الصراط المستقيم • يقول الحق « ١٠٠ » . واذ قال ابراهيم لأبيه ازر اتخذ اصناما الهة انى آراك وقومك فى ضلال مبين • وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض (لاحظ هنا كلمة ملكوت من حيث انها تشير الى العالم الغيبى ، وارتباطها بالسموات والارض ، حيث لم يقل الله : نرى ابراهيم السموات والارض) وليكون من المؤمنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى • فلما افل قال لا احب الآفلين • فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى ، فلما افل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين • • فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى ، هذا اكبر • فلما افلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون • انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين « (١) » •

هنا يوضح لنا ان الكوكب بالقوله قد فقد هويته فى هوية القمر • وان القمر بدوره قد فقد هويته فى الشمس • فاذا كانت الشمس تغرب ، فان ابراهيم قد وجه وجهه (وليس التوجيه هنا مكانيا بطبيعة الحال وإنما هو توجه لشيء وعقلي) الى العالم المعقول ألا وهو النور الحق الذى تستمد منه شمس العالم (المحسوس نورها • هذا « النور على النور » ثابت لا يقوى ولا يضعف ، أما الموجودات التى تستمد نورها منه فتتفاوت فيما بينها • ولهذا فان هذا النور بمثابة « الطور » أى الجبل الراسخ الثابت العالى ويقابل هذا الجبل الوديان والتى يقصد بها الغزالي النفوس البشرية تلك الوديان التى تتلقى نفائس الجبل • ونحن نعلم ان لكل نفس قلبا ولهذا فقد أطلق الغزالي على القلوب كلمة « الوديان » فهذه الوديان تعد مداخل الى النفوس • ويشير الغزالي هنا الى ان معتق هذه الوديان (قلوب الناس) الانتباه ثم العلماء من بعدهم •

(١) الاتهام ٧٤ - ٧٩ •

ويرى الغزالي أن من آمن بالأنبياء عن طريق التقليد والاستدلال فإن حظه من النور الجنوة والقيس والشهاب • أما من يؤمن بالأنبياء والرسول عن طريق البصيرة فإنه حينئذ يكون « مصليا » من النور • فمن معه النور يصل إلى به لا أن يلحمه أو يراه للحظات • ويضيف الغزالي في معرض حديثه عن مقابلة العالم المحسوس للعالم المعقول قائلا « وإن كان أول منزل الأنبياء الترقى إلى العالم المقدس عن كثرة الحس والخيال • فمثال ذلك المنزل الوادي المقدس وإن كان لا يمكن وطه ذلك الوادي المقدس إلا بأطراح الكونين - أعنى الدنيا والآخرة - والتوجه إلى الواحد الحق • ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحازيتان - وهما عارضتان للجوهر النوراني البشري يمكن أطراحهما مرة والتبس بهما أخرى • فمثال أطراحهما عند الاحرام للتوجه إلى كمية القدس خلج النملين(١) » •

وفي الحضرة الزيرية نجد « القلم » و « اللوح المحفوظ » • و « اليد » و « الصورة » هذه المصطلحات يرى الغزالي أن ما يتضمن عليها ويقابلها في العالم المحسوس الإنسان فالإنسان صورة مختصرة وجامعة لكل ما في العالم • وهذه الصورة ، صورة الإنسان مكتوبة بفتح الله جل شأنه • هذا الخط الذي ليس له نظير البتة : أنه خط بلا حروف أو أرقام كتبه الله سبحانه بقلمه الذي تنزه عن أن يكون خشبا أو حديدا • وكتبه بيده التي ليست لحم ودم وعظم ولو لم يكن الأمر كذلك ، فكيف كان يستطيع الإنسان أن يدرك الله ويصل إليه • لو لم يكن ثمة علامة ما أو منظر من وجه ما كيف كان للإنسان أن يصل إلى الحضرة الالهية • إن إدراك الإنسان لله ، دليل قاطع على أن ثمة بذرة الهية موضوعة في الإنسان يمكن أن ينمىها الإنسان ويروها كي تصل إلى مصدرها الرئيسي • أن يسعى الإنسان معناه أن ثمة شوقا الهيا موضوعا فيه من قبل الله يسمى به العبد نحو ربه •

(١) ص ٧٠ من المشكاة •

ويرى الغزالي أن ثمة خمس قوى في الإنسان عامة هي :

(أ) الروح الحساس .

(ب) الروح الخيالي .

(ج) الروح العقلي .

(د) الروح الفكري .

(هـ) ثم الروح القدس .

فالروح الحساس والروح الخيالي يشتركه فيهما الإنسان والحيوان . أما الروح العقلي والروح الفكري فهما يختصان بالإنسان وحده . ذلك أن أحدهما وهو الروح العقلي يدرك المدركات الكلية المجردة عن المادة . أما الثاني وهو الروح الفكري فهو الذي يدرك العلاقات ان بالسلب والایجاب ، وهو الذي يقوم بعملية القياس والاستدلال . وأخيراً فإن الروح القدس لا توجد إلا لصقوة الناس إذ هي خاصة بالأنبياء والأولياء فحسب وقد ذهب الغزالي إلى أن هذه الأرواح الخمسة توازي أو تقابل المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة ثم الزيت . ويعقب على ذلك كله بالقول « إذا كانت هذه مترتبة بعضها على بعض : فالحس هو الأول وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالي ، إذ لا يتصور الخيالي إلا موضوعاً بعده ، والفكري والعقلي يكونان بعدهما ، فبالحرى أن تكون الزجاجة كالمحل للمصباح والمشكاة كالمحل للزجاجة : فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة . وإذا كانت هذه كلها أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نوراً على نور » أي يكون الوجود كله هو الله . يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمة كتاب .. مشكاة الأنوار :

« ... فالروح الحساس في موازنة المشكاة لأن أنواره تنفذ من خلال ثقب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة . والروح الخيالي في موازنة الزجاجة لأن كلا منهما من أصل كثيف ولكنه قابل للتصفية والتزويق والتذهيب

ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية بحيث لا تضطرب ولا تنتشر على غير هدى ، كما تضبط الزجاجية نور الصباح وتمفظه من الانطفاء بالرياح وغيرها والروح العقلية فى موازاة الصباح لأنه مركز الاشعاع العقلية كما ان الصباح مركز الاشعاع النوراني الحسى . والروح الفكرية فى موازاة الشجرة لأن الحياة الفكرية بمثابة الشجرة متعددة الأغصان كثيرة الثمر ، تلمو كلها من أصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة . وقد ذكرت شجرة الزيتون خاصة لأن زيتها أنقى الزيوت وأصفها وأكثرها اشتعالا ، فهو بذلك أصلح الزيوت للمصابيح . والروح القدس النبوى فى موازاة الزيت الذى بلغ من الصفاء مبلغا يجعله يكاد يضىء ولو لم تمسه نار . وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت بحيث تصتفى عن مسدد علمى خارجى يأتيتها بواسطة الملائكة أو غيرهم « (١) » .

هذه هى فكرة النور عند الغزالي وعلاقتها بالوجود وفهمه لهذا الوجود من خلالها ، وإذا كان لنا أن نلخص ما ذكرناه هنا عن هذه الفكرة لقلنا :

١ - أن الغزالي يرى أن لهذا العالم أصلا مبادئ له كل المادية ، وهذا الأصل هو النور ، هو الله . وليس ثمة داع لإثبات هذا الأصل بقدر ما ينبغي لنا أن نقرره وأن ندرك علاقته بعالمنا المحسوس .

٢ - هذا النور له صلة قوية بالعالم المحسوس ولكن هذه الصلة لا تصل إلى حد الاتحاد المادى بل إنها يمكن أن تكون اتحادا فكريا روحيا . فالنور الحق وأن كان منفصلا عن العالم من جهة إلا أنه متصل به من جهة أخرى .

٣ - علينا أن نميز بين النور بالمعنى الحسى والنور بالمعنى العقول فالنور بالمعنى الحسى يقوم بالنور العقول ولا يوجد إلا به . أنه أنه ينطفىء

(١) ص ٢٩ من المشكاة .

بمجرد أن تطلع الصلة بينه وبين نور العالم المعقول • أما العالم المعقول
فإن نوره دائم ثابت لا يخبر البتة •

٤ - ثمة درجات للنور في العالم المحسوس وأخرى في العالم
المعقول • وشرف الموجودات أو خسستها ترجع إلى مدى صلة هذه
الموجودات بالنور الحق • فيقدر ما تكون قريبة منه تكون شريفة عالية
ويقدر ما تكون بعيدة عنه تكون وضيعة هابطة •

٥ - هذا النور الأعظم بيده الخلق والأمر ، بيده الوجود والعدم ،
بيده الكون والفساد فغياب النور عن الشيء فساد له (لهذا الشيء) ،
وبوجوده يوجد الشيء • فالعدم في الحقيقة دليل على عدم النور ، أما
الموجود فهو يعني النور • بعبارة أخرى : النور هو الحياة وهو الوجود •

٦ - إذا كان الأمر كذلك فإن الأشياء كائنة فاسدة ، موجودة
ومعدومة في آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين : فبالجهة التي لها في
أنفسها فانها معدومة أما الجهة التي للنور ، التي لله فانها بها موجودة •
بعبارة أخرى أن الموجودات من حيث أنها ممكنة في نفسها فهي معدومة •
ومن حيث أنها متعلقة بالنور الإلهي فهي موجودة : أن اعتبرت الموجودات
في حد ذاتها فهي معدومة وأن اعتبرت لها فهي موجودة •

٧ - الوجود إذن هو النور ، والنور هو الوجود • وبما أن النور :
واقصد نور البصر والبصيرة موجود في كل مكان ، فإن ثمة وحدة
شهود هنا • فأينما نولى وجهنا فسوف نجد الله ، سوف نجد النور •

٨ - وعلى ذلك فلا هو إلا هو • ليس ثم إلا الله • فلا شيء غيره
ولا شيء سواه ، ففي اشارتك إلى إشارة إلى الله • وفي اشارتي إليك
إشارة إلى الله أيضا : فنحن نرى الله أولا مع الأشياء ، ثم بعد هذا نرى
الأشياء من خلاله ، ثم لا نرى الأشياء بل نراه • نراه سبحانه بالعلم
الراسخ القائم على الاستدلال ثم نراه بالمشاهدة من خلال البصيرة •

٩ - القواعد العشرة :

أما بعد : فإن خير ما نحتتم به هذا الحديث الموجز عن « تصوف » الغزالي ، أن نذكر هنا القواعد العشرة التي ذهب إلى أنه من الواجب على المرء إذا أراد أن يسلك الطريق ، اتباعها إذ أنها على حد قوله « توافي النائم وتقيم القاعد » .

القاعدة الأولى :

النية الصادقة الواقعة من غير التواء لقوله عليه الصلاة والسلام « وإنما لكل امرئ ما نوى » . والمراد بالنية عزم القلب وبالصادقة إنهاؤها للفعل والترك للرب ، وبالمواقعة استمرارها على هذه الخلة الاثيرة لأن للتكرار تأثير ليس لغيره وعلامتها عدم تغيير جزئه بأعراض فانية وبأقية في عزمه فإن العمل للحق ولا بد من الحق فلا يترك ما عزم عليه للمخلق .

القاعدة الثانية :

العمل لله من غير شريك ولا اشتراك ، لقوله عليه السلام « أعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » . وعلامته أن لا يرضى بغير الحق ويرى ما سواه قاطعا فيجتنب الخلق لقول النبي المختار « تعس عبد الدينار » وليترك لله سبحانه وتعالى جميع أمانيه لقوله عليه السلام « من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ، وأكدها النبيات فاحذرنا أن تصيبك لقوله عليه السلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » .

القاعدة الثالثة :

موافقة الحق بالاتفاق والوفاق ومخالفة النفس بالصبر على الفراق والمشاق وترك الهوى وجفاء الملاذ والمكان والخلاف . ومن تعودده خرج عن الحجاب وبخل في الانكشاف فعاد نومه سهرا واختلاطه عزلة وشبهه جوعا وعزته ذلة ومكالمته صمتا وكثرته قلة .

القاعدة الرابعة :

العمل بالاتباع لا الابتداع لئلا يكون صاحب هوى ولا يزهو برأيه
زموأ فإنه لا يفلح من اتخذ لنفسه في فعله ولها لقوله عليه السلام :
« عليكم بالسمع والطاعة ولو كان عبدا حبشيا » .

القاعدة الخامسة :

الهمة العلية المجردة عن تسويق يفسدك . فقد جاء لا تترك عمل
يومك لغيرك لأن بعض الاعمال من بعضها والا فمن رضى بالادنى حرم
الاعلى .

القاعدة السادسة :

العجز والذلة لا بمعنى الكمل في الطاعات وترك الاجتهاد ، بل
عجزك عن كل فعل الا بقدرة الحق الجواد ، وان ترى الخلق يعين التوفير
والاحترام . فان بعضهم وسائط بعض اجلالا لحضرة ذى الجلال والاکرام
لانه سنة الله سبحانه وتعالى اذا اراد شيئا ما اضاف اليه بنفى الوسائط .
وان اراد جلال حضرته تعظيما اضاف له غيره رعاية الضوابط . فلذا علمت
ان الكل بيد الله سبحانه وتعالى والمرجع اليه وتكررت فقد تكررت عليه
الا بأمر وصل اليك من لديه . فاجعل عجزك في جنبه ومسكنتك له بالاعتذار
ولا تتصور قدرة لك فانها منازعة في الاقتدار .

القاعدة السابعة :

الخوف والرجاء معنى ، وعدم الاطمئنان بجلال الاحسان الا عند
العيان فحينئذ تلك منك بالجود الحسن .

القاعدة الثامنة :

دوام الورد : اما في حق الحق أو حق العباد .

القاعدة التاسعة :

المداومة على المراقبة ولا يغيب عن الله سبحانه وتعالى طرفه عين .
فمنذ وام على مراقبة قلبه لله سبحانه وتعالى ونفى غير الله وجد الله

واحسانه • وعلم اليقين يحصل ذلك لك بجملة • وهو أن ترى الحركات
والسكنات والاعيان بتحريكه وتسكينه وقدرته سبحانه لا يستفى عنه
شيء ثم تزيد مراقبته الى أن تترقى الى عين اليقين ثم يغنى عن ذلك به ،
وذلك حقيقة اليقين • فيقول • ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه سبحانه
وتعالى •••

القاعدة العاشرة :

علم يجب الاشتغال به ظاهراً وباطناً اجتهداً • لأن من ظن أنه
استغنى عن الطاعة فهو مفلس معاد لقوله سبحانه « قل أن كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله » (١) •

(١) الغزالي : القواعد المشرفة ص ٩٩ - ١٠٦ •

الفصل السابع

محي الدين بن عربي

(الشيخ الأكبر أو سلطان المارفين)

١ - تمهيد :

في تاريخ كل مبحث أو علم من العلوم الانسانية شخصيات بارزة لا يستطيع الدارس أن يتناول هذا الفرع أو ذاك من أفرع الدراسات الانسانية الا بالرجوع الى هذه الشخصية أو تلك .

ومحي الدين بن عربي احدى هذه الشخصيات والعلامات البارزة في تاريخ التصوف عامة والتصوف الاسلامي خاصة . واقول انه كان شخصية بارزة بكل معانى الكلمة لأنه لم يكن صوفيا « تقليديا » ان صح التعبير كيعض الصوفييين الذين يمز عليهم الدارس . نلك ان ابن عربي - كما سنرى كان فريدا في كل شيء : كان فريدا في غزارة الانتاج الصوفي العميق . كان فريدا في تمكنه من الأدب واستخدام الاسلوب الرمزي ، كان فريدا في معالجته لبعض الالفاظ العربية الواردة في القرآن وتفسيرها تفسيراً لا تجد له من قبل وبعد نظيراً . كان فريدا في موقف الأصديقاء والمريدين معه من جهة ووقوف خصومه في وجهة من جهة أخرى .

لقد كانت كتابات ابن عربي ، كما سنرى ، بحراً زاخراً بشتى العلوم والمعارف ، وكانت مؤلفاته مراة يرى كل مفكر فيها أصالته أو مسطديته ، لان من يقف أمام المراءة لن يرى فيها أكثر من حجمه وقدره

٢ - المولد والنشأة :

ولد أبو بكر محمد بن علي محي الدين الصائغ الطائي (نسبة الى حاتم الطائي) ولد في السابع (١٧) عشر من رمضان عام ٥٦٠هـ (الموافق ٢٨ يوليو سنة ١١٦٥م) بمدينة « مرسية » • وكان يعرف في الأندلس باسم « ابن سراقه » • أما في المشرق فكان يعرف بأن عربي من غير أداة التعريف تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي (١) • وفي عام ٥٦٨هـ أي بعد مولده «بمختلفة الأعمار» دخل إلى «زراشيلية» حيث مكث بها ما يقرب من ثلاثين عاماً • ولم يكن بقاؤه في زراشيلية عيشاً ، بل أنه في هذه الفترة استطاع أن يلم بكل من الفقه والحديث • حيث أتم دراسته في هذين الفرعين في مدينة (سبته) • وقد قام ابن عربي خلال هذه الفترة بزيارة تونس عام (٥٩٨ هـ) ، حيث سافر بعد ذلك ، وبغير رجعة إلى المشرق (٢) •

وتواصل مع ابن عربي رحلة حياته ، فنجد أنه زار مكة عام ٦٠١هـ ثم بغداد ، ثم حلب ، والموصل ، وآسيا الصغرى ، ثم كانت نهاية رحلته كلها في دمشق حيث توفي بها عام ٦٣٨ - ١٢٤٠م ، حيث دفن في سفح جبل « ماسيون » (٣) •

وقد ولد ابن عربي في ظل سلطة دينية تقية ، وذلك واضح من قوله « - ... نادى بعض الرعايا سلطاناً كبيراً بمرسيه ، فلم يجبه السلطان • فقال الراعي كلمني ، فإن الله تعالى كلم موسى • فقال له السلطان :

(١) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج١ ص ٢٤٢ من طبعة دار الشعب بالقاهرة •

(٢) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج١ ص ٢٤٤ طبعة دار الشعب •

(٣) راجع جامع كرامات الأولياء للنبهاني ج١ ص ١٢ - دار صادر - بيروت • بدون تاريخ ، راجع كذلك قوات الوفيات لشجرة محمد محي الدين عبد الحميد ص ٢١ دار النهضة المصرية •

حتى تكون أنت موسى' • فقال له الزاعي : حتى تكون أنت الله • فمسك السلطان له فريضة حتى نكر له حاجته • كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلس يقال له • محمد بن سعد بن مردنيش • الذي ولدت أنا في زمانه وفي دولته بمرسيه • (١) •••

كذلك فقد ولد شيخنا الأكبر في ظل أسرة تقية ورعة مال أعضاؤها الى طريق الزهد والتصوف • فقد قال ابن عربي في فتوحاته • ••• وكان بعض أخوالي منهم (أى من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدره) كان قد ملك مدينة تلمسان ، وكان في زمنه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس يقال له عبد الله يحيى بن يغان التونسي ، عابد وقته ، كان بموضع خارج تلمسان يقال له • العباد • • وكان قد انقطع بمسجد يعبد الله فيه وقبره مشهور بها يزال • بينما هذا الصالح يمشى بمدينة تلمسان بين المدينتين : أفادير (وفي نسخة : أفادير) والمدينة الوسطى ، إذ لقيه خالنا يحيى بن يغان ، ملك المدينة ، فمى خوله وحضمه • فقيل له : هذا أبو عبد الله التونسي عابد وقته • فمسك لجام قميصه وسلم على الشيخ ، فرد ، عليه السلام • وكان على الملك ثياب فاخرة : فقال له : بأشيخ : هذه الثياب التي أنا لا بأسها ، تجوز لى الصلاة فيها ؟

فضحك الشيخ • فقال له الملك : مم تضحك ؟

قال : من سخف عقلك وجهالك بنفسك وحالك ممالك تشبيه عندى الا بالكلب ، يتمرغ في دم الجيفة وأكلها وقذارتها • فإذا جاء بيول رفع رجله حتى لا يصيبه البول • وأنت وعاء مليء حراما وتسمأل عن الشباب ومحظالم العباد في عقلك ؟

قال : فيكى الملك ونزل عن دابته وخرج عن ملكه من حيث ولم خدمة الشيخ •

(١) راجع أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه من ٥ - ٦
ترجمة د • عبد الرحمن بدوي - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥م •

فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل ، فقال : ايها الملك !!
 قد فرغت أيام الضيافة ، فاحتطب • فكان يأتي بالحطب ويأخذ قوته
 ويتصدق بالباقي • ولم يزل في بلده كذلك ، حتى درج ودفن خارج تربة
 الشيخ ، وقرره اليوم بها يزار • فكان الشيخ إذا جاءه الناس يطلبون
 أن يدعوا لهم ، فيقول لهم ، التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان ، فانه ملك
 وزهد • ولو اجتليت بما ابتلى به من الملك ربما لم ازهد(١) •

أما عن خال بن عريى « أبو مسلم الخولاني » فقد ذكر عنه انه
 كان من اكابر الصوفية « كان يقوم الليل ، فاذا ادركه المياء ضرب
 رجليه بقضبان كانت عنده ، ويقول لرجليه : انتما احق بالضرب من
 دابتي »(٢) •

وعن أحد أعمامه قال ابن عريى : « • كان لى عم أخو والدى شقيقه ،
 اسمه عبد الله بن محمد بن عريى ، كان له هذا المقام (أى مقام ضم الانفاس
 الرحمانية) حسا ومعنى • شاهدت ذلك منه قبل رجوعى لهذا الطريق فى
 زمان جاهليتى » •

أخض الى ذلك كله وقبله أن والد ابن عريى نفسه كان رجلا صالحا
 ذا بصيرة نفادة لا تخطئ • • • هكذا حدثنا أبوه •

فقد ذهب (الأب) الى أن والده قد أنبأهم باليوم الذى سوف يموت
 فيه • وقد كانت نيومته صادقة • ليس هذا فحسب ، بل أن هذا الأب قد
 بدت عليه علامات التقوى والصلاحية والنور اثناء موته وبعده ، بحيث
 شك الحاضرون فى أمر موته • فقد قال ابن عريى ، وهو بصدد حديثه
 عن أبيه !! • • • وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوما أخبرنى بموته يوم

(١) أسين بلاثيوس ص ٧ •

(٢) عن بلاثيوس ص ٧ •

الأربعاء ، وكذلك كان . فلما كان يوم موته وكان مريضاً شديداً المرضى ، استوى قاعداً غير مستند ، وقال لى . يا ولدى : اليوم يكون الرحيل واللقاء !! « فقلت له : كتب الله سلامتك فى سفرك هذا وبارك لك فى لقاءك . ففرح بذلك وقال لى « جزاك الله يا ولدى على خيرا ، فكل ما كنت أسمع منك تقوله ولا أعرفه ، وربما كنت أنكر بعضه ، هو ذا أنا أشهده » .

ثم ظهرت على جبينه لمة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء لها نور يتلألأ ، فشعر بها الوالد ، ثم أن تلك اللمة انتشرت على وجهه الى أن عمت بطنه . فقبلت يده وودعته ، وخرجت من عنده ، وقلت له : أنا أسير الى المسجد الجامع الى أن يأتيني نعليك . فقال لى : رح ولا تترك أهدا يدخل على . وجمع أهله وبناته . فلما جاء الظهر جاءنى نعيه . فجلست اليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت . وعلى تلك الحالة دفناه . وكان له مشهد عظيم « (١)

ولم تكن أسرة ابن عربى (سواء فى تلك أقاليمه من جهة الأم والاب) هى وحدها الصالحة أو المتدينة ، بل انه قد زوى أيضا زوجة لا تقل تقوى وورعا عن الأعمام والخيلاء فقد ذكر فى فتوحاته فى هذا الشأن « ٠٠ حدثتني المرأة الصالحة : مريم بنت محمد بن عبدون ابن عبد الرحمن البجائى ، قالت « رأيت فى منامى شخصا كان يتعاهدنى فى وقائى ، وما رأيت شخصا قط فى عالم الحس . فقال لها : تصدين الطريق ؟ قالت له : « أى - والله - أقصد الطريق ، ولكن لا أدرى بماذا ؟ قالت ، فقال لى : « بخمسة وهى التوكل ، واليقين والصبر والعزيمة والصدق . فعرضت رؤياها على ، فقلت لها : « هذا مذهب القوم » (٢) وتمضى السنوات بشيخنا حتى جاءت له منكرة الموت فقال واصفا - نهايته « مرضت ، ففشى على فى مرضى بحيث انى كنت معدودا فى الموتى ،

(١) بلاتيوس ص ١١ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية الصفر الرابع - الباب الثالث والخمسون ص ٢٦ - ٢٦١ نشرة د . عثمان يحيى - الدار القومية سنة ١٩٧٥ . وراجع بلاتيوس ص ٩ .

فرايت فرما كريهي المنظر يريدون انابتي . ورايت شخصا جميلا طيب
الرائحة، شديدا يدافعهم عنى حتى قهرهم . فقلت له من انت ؟ فقال :
انا سورة ، يس « ادفع عنك فافقت من غشيتي تلك ، واذا بأبى ، رجمه
الله ، عند راسى يبكى وهو يقرأ سورة يس » وقد جتمها ، فاخبرته
بما شهدته « (١) » .

٣٠ - مؤلفاته :

على الرغم مما قيل بشأن أهمية ابن عربى زختلف الباحثين
والدارسين بشأنه ، بل وانقسامهم فيما بينهم : بين مهاجم لمذهبه وبين
مناصر ، الا ان احدا من الطرفين لم يختلف على مؤلفات ابن عربى
سواء من حيث الكم والكيف . فلقد اجمع المؤرخون على أن ابن عربى
قد فاق المؤلف والخلف فى هذا الصدد . بحيث يصعب على اى باحث
ان يقرر انتاجه بانتاج غيره . فهو بذا الفارابى وابن سينا والغزالى
والطوسى والسهرردى وغيرهم وغيرهم على ما لهؤلاء من غزارة الانتاج .

بل انه يصعب على المرء ان يتصور كيف ان ابن عربى ، بمفرده
استطاع ان يدون هذه المؤلفات المتباينة ، وأن يقف على كل فرع من
موضوعاتها مؤلف الباحث المتمكن من موضوع بحثه . وهنا يتحدث
المؤرخون عن مئات الكتب التى تركها لنا ابن عربى ومعظم هذه الكتب
قد فقد والباقى منها مازال مخطوطا ، حيث لم ينشر الا القليل منها
(لكن هذا القليل يمكن ان يغطى مذهب الرجل كله) . وهذه الكتب
القليلة المنشورة للشيخ الاكبر على غاية كبرى من الاهمية . فهى ، لحسن
الحظ ، تمثل مذهبا متناسقا ومتكاملا عن اتجاه ابن عربى الصوفى ،
وعن موافقة من بعض المسائل الأخرى ، سواء كانت متعلقة بالكلام ،
والتفسير والفقه ، وغيره من مباحث .

يقول د . أبو العلا عفيفى فى مقدمة تصديره لكتاب « قصوص
الحكم » لابن عربى . . للشيخ أبى بكر محمد بن على الملقب بمحى الدين

(١) عن بلاتبوس ص ١٠

ابن عربي المتوفى سنة ٦٢٨هـ - ١٢٤٠م من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور
صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من اللحظات حياته في التأليف
والتحرير ، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم
من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربي
بغيره من كبار مؤلفي الاسلام المتفلسفين امثال ابن سينا والغزالي ليهزم
جميعا في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء .

اما من ناحية الكم فقد ألف نحو مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة
على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٢٢هـ . او خمسمائة كتاب
ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب « نقعات الانس »
او ريمانة (٤٠٠) كتاب كما يقول الشعراني في « اليواقيت والجواهر » .
وقد وصفه بروكلمان (ج ١ ص ٤٤١) بأنه مؤلف من اخصب المؤلفين عقلا
واوسمهم خيالا . وذكر له نحو من مائة وخمسين مؤلفا لا تزال باقية
بين مخطوط ومطبوع .

ومهما يكن من التضارب بين الكتاب في عدد مؤلفات ابن عربي
واحجامها ، فليس هناك من شك في ان هذا الرجل كان من اغزر كتاب
المسلمين علما واوسمهم افقا وادناهم الى العبقرية والتجديد في ميدان
دخل فيه كثيرون غيره ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ولا بلغوا فيه
الشأى الذي بلغ (١) .

ولما كان الامر كذلك ، فانه يصعب علينا ، في هذا المقام ، ان
نذكر كل مؤلفات ابن عربي . فهي كثيرة ومقتوعة ، وهي متباينة في
احجامها او على حد تعبير ابن عربي نفسه . . فانها كثيرة واصغرها جرما

(١) ص ٦ - من فصوص الحكم تحقيق د . ابو الملا عفيفي -
دار الكاتب العربي - بيروت - بدون تاريخ .

كراسة واحدة وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد وما بينهما « (١) ولهذا سوف نكتفى هنا بذكر أهم هذه الكتب .

أول مؤلف في هذا الصدد وأهمها قاطبة يأتي كتاب « الفتوحات المكية » واسمه بالكامل « الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والمكية » . وعن هذا الكتاب قال « بلاثيوس » : « علينا أن نقرر أن هذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته ، حتى ليتمكن أن يقال أنه مادتها جميعا ، بما في ذلك القصائد ، تقع بخير صعوبة في الأربعة آلاف صفحة تقريبا التي تشملها طبعة « الفتوحات » ، (بلاثيوس ص ٨٩) ثم نجد له من الكتب « فصوص الحكم » ويأتي في المرتبة الثانية بعد كتاب الفتوحات المكية . ثم نجد له « ترجمان الأشواق » و « مشكاة الأنوار فيما روي عن النبي (ص) من الأخبار » و « حلية الأبدال » و « الدرة الفاخرة » و « مشاهدة الأسرار » و « كتاب المصباح في الجمع بين المصباح في الحديث » و « اختصار مسلم » و « اختصار الترمذي » و « اختصار المعلى » و « الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل » (ويقول ابن عربي عنه أنه أفرغ في أربعة وستين مجلدا ٠٠٠ إلى قوله تعالى في سورة الكهف : إذ قال موسى لفتهاه لا أبرح ٠٠) .

ومن هذه الكتب « الفتوحات المدنية » و « التنزيلات الموصلية » و « تاج الرسائل » و « عنقاء مغرب » و « التدبيرات الإلهية » و « تفسير الشيخ الأكبر » وهو تفسير رمزي للقرآن و « تحفة السفرة إلى حضرة البررة » و « مفتاح السعادة في معرفة الدخول إلى طريق الإرادة » و « كنه ما لا يد للمريد منه » وكذلك كتاب « سر أسماء الله الحسنى » و « الشفاء العللي في إيضاح السبيل » و « عقلة المستوف » و « جلام القلوب » و « السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج » و « انزال الغيوب

(١) راجع جامع كرامات الأولياء للنبهاني . ج ١ ص ١٢٣ - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ .

على سائر القلوب » و « أسرار قلوب العارفين » و « مشاهدة الأسرار القدسية ومطالع الآثار الالهية » و « الحكمة الالهية » حيث يرد فيه وعن خلاله على الاتجاه المشائي وهو أشبه بتهافت الفلاسفة للغزالي ٠٠٠ الخ هذه الكتب والتي يطول ذكر اسمائها (١) .

على أنه من الجدير بالذكر في هذا الصدد أن نظير الى ابن عربي كان يؤمن ويعتقد في قرارة نفسه - هكذا أخبرنا - أن ما أملاه على تلاميذه وما كتبه من مؤلفات ، انما يرجع الى « وحى » الهى كان يملى عليه ما يكتب . بحيث نستطيع أن نقول ، طبقا لرواية ابن عربي أن ما كتبه هذا الشيخ لا يعبر عن علم مكتسب وانما كان يعتقد أنه علم فطرى الهامى عال على التجربة وبعبارة عن نطاقها ، علم يتعدى الزمان والمكان . ولا ياتيه الباطل البتة لأنه لا ذنب لابن عربي ولا دخل له فيما ينطق به . بل أن ابن عربي صرح بأنه فى السوالت الذى ينقطع فيه عنه الوحى (أو المدد الالهى) فلن يملى أو لن يكتب شيئا .

قال ابن عربي فى « فتوحاته المكية » . فإن تأليفنا هذه وغيره لا يجرى مجرى التأليف ، ولا نجرى فيه نحن مجرى المؤلفين . فإن كل مؤلف انما هو تحت اختياره وإن كان مجبوراً فى اختياره ، أو تحت العلم الذى بينه خاصة ، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء ، أو يلقى ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسئلة التى هو يصدها حتى تبرز حقيقتها ونحن فى تأليفنا لسنا كذلك . انما هى قلوب عاكفة على الحضرة الالهية مراقبة لما يفتح له الباب ، قليلة خالية من كل علم . لو سئلت فى ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقد احساسها . فهمما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتناله ولفقه على حسب ما حد لها فى الامر . فقد

(١) راجع : جامع كرامات الأولياء ج١ ص ١٢٢ - ١٢٤ وكذلك وفيات الأعيان ج٢ ص ٤٧٩ نشرة احسان عباس - دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦٩م .

يلقى الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء بمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف . بل تم ما هو أغرب عندنا : أنه يلقي إلى هذا القلب أشياء يؤمر باتصالها ولا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة الالهية غابت عن الخلق . فلهذا يتقيد كل شخص يؤلف عن الالتقاء يعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه ، ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يلقي إليه . ولكنه عندنا قطعاً من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الصمامة والغراب اللذين اجتمعا وتألفا لعرح قام برجل واحد منهما . وقد اذن لي في تقليد ما ألقيه بعد هذا فلابد منه « (١) » .

وفي موضع آخر يقول ٠٠ فان الحق تعالى (هو) الذي يأخذ العلوم منه بخلو القلب والفكر . والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير أجمال ولا حيرة . فنعرف الحقائق على ما هي عليه سواء كانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الالهية لا نمتري في شيء منها . فمن هناك (أي من عند الله) هو علمنا . والحق سبحانه معلماً ارتانوبيا محفوظاً معصوماً من الخلل والأجمال والظاهر . قال تعالى « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » ٠٠ ، فان الشعر محل الأجمال والرموز والألفاظ والتورية . أي ما رمزنا له شيئاً ولا الغزاه ولا خاطبناه بشيء ، ونحن نريد شيئاً آخر ، ولا أجملنا له الخطاب ، ان هو الا ذكر لمن شاهده حين جذبهنا وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا . فكنا سمعنا وبصره ثم رددناه اليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون . فكنا لصانه الذي يخاطبكم به . ثم انزلنا عليه مذكراً بما شاهده . فهو ذكر له لذلك وقرآن . أي جميع أشياء كان يشاهدها عندنا مبنين ظاهر له يعلمه بأصل ما شاهده فهو ذكر له لذلك « (٢) » .

(١) عن بلاثيوس ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) الفترحات الحكية ج ١ ص ٧ عن بلاثيوس ص ٨٤ .

وهنا يذكر ابن عربى أن كتابه « فصوص الحكم » ليس إلا كتاباً القاه إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمره بإعلانه ونشره بين الناس ، فلقد قال الشيخ الأكبر :

« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم - فى مباشرة أديتها فى العشر الآخر من المحرم سنة ٦٢٧هـ بمحروسة دمشق وبیده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لى : هذا كتاب « فصوص الحكم » خذہ وأخرج به الى الناس ينتفعون به . فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا ، كما أمرنا فحقت الأمنية ، وأخلصت الذية وجرت القصد والهمة الى إبراز هذا الكتاب كما حسده لى رسول الله ، من غير زيادة ولا نقصان . وسألت الله أن يجعلنى فيه وفى جميع أحوالى من عبادہ الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وإن يخصنى فى جميع ما يرقمه بئانى ، وينطق به لسانى ، وينطوى جنائى باللقاء السبوحى والنفث الروحى فى الروح النفسى بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجماً لا متحكماً ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب . أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التى يدخلها التلبیس . وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى . فما ألقى إلا ما يلقى الى ، ولا أنزل فى هذه السطور إلا ما ينزل به على ، ولست بنبى ولا رسول ، ولكنى وارث ولأخرتى حارث(١) .

٤ - الطريقة بين الشيخ والمريد :

(١) التوفيق الالهى والمريد :

قبل أن نطرق باب مذهب ابن عربى علينا أولاً أن نتحدث عن الصفات التى ينبغى أن يتصف بها طارِق بابه أن صح التعبير وعن طبيعة الطريق

(١) شرح فصوص الحكم للقاشانى (الشيخ عبد الرازق القاشانى) ص ٩ - ١٠ طبعة مصطفى البابى الحلبي وشركاه ط ٢ سنة ١٣٨٦هـ سنة ١٩٦٦م . هذا ويلاحظ أن المباشرة فى الأصل : صفة الرؤيا وهى من الصفات الغالبة التى تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف كالبطحاء . فلا يقال رؤيا مباشرة كما لا يقال أرض بطحاء (٩) .

المؤدى الى هذا المذهب أو الاتجاه الصوفى • وهل من الممكن أن يصل الانسان ، أى انسان ، بمفرده ، أم لا ؟ هل ينبغي أن يتخذ « المريد » مرسداً له حتى يتجنب أخطار الطريق وأهواله أم لا ؟ وهل ينبغي أن يلزم هذا الشيخ المريد طوال سيره وعيوره أم أنه يكفى أن يضع الشيخ قدمى المريد على الطريق ويترك عيوره له ••• هذه كلها صعوبات ومشاكل ينبغي أن نقف عليها قبل الحديث عن « تصوف » ابن عربى لأنها فى رأينا تعد قطعة أساسية ، وجزء لا يتجزأ من هذا « التصوف » •

فى بداية الحديث عن الطريق ينبغي أن يؤمن الجميع (الشيخون والمريدون) بالتوفيق الإلهى فى كل خطوة يخطونها • فالعون والتقدير الإلهى والصمد والتوفيق كلها بمثابة ألف باء الطريق الصوفى • فلا يكفى أن يكون الشيخ نايغة عصره ، ولا يكفى أيضاً أن يكون الطالب جادا مجتهدا مخلصا زاهدا ، بل ينبغي ، الى جانب ذلك كله وقبله ، أن يكون هناك توفيق إلهى ورضى من جانب الله عن السير فى هذا الطريق وبلوغ غايته • ينبغي على كل من الشيخ والمريد أن يكون نور الايمان بالله والثقة المطلقة به هما المبريدان الرئيسيان لهما والمعينان لهما فى كل مسلك يسلكانه • أن التوفيق (أو الموافقة) نور وعون من الله للمريد فكى تكون أفعاله موافقة لما تقتضى به الشريعة الإلهية • وفكرته (ابن عربى) تتخذن نوعا مزدوجا أشراقيا وعمليا •• وهذا التوفيق ليس ضروريا فقط للتجاء ، بل هو أيضا ضرورى لكل فعل خير وإن كان خيره طيعيا • وبه تنال الدرجات الصوفية حتى أعلاها •• وأكثر من هذا فإن ابن عربى •• يصر بأن التوفيق ضرورى حتى لطلب التوفيق والتماسه من الله (١) •

ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « فإن أرادة التوفيق من التوفيق الإلهى (٢) • وقد رأينا من قبل كيف أن ابن عربى قد أكد وأشار وآمن

(١) بلائوس ص ١١٥ •

(٢) ص ١٢ من مواقع النجوم لابن عربى نشرت محمد صبيح - القاهرة سنة ١٩٦٥ م •

بأن كل ما كتبه لم يكن له دخل فيه وإنما سطر وأملى ما كان يوحى به اليه من قبل الله سواء كان ذلك مباشرة أو بواسطة الرسول عليه الصلاة والسلام .

ومن جملة معاني التوفيق أيضا أنه الباعث المحرك لطلب الاستقامة والهادي الى طريق السلامة . ما أتصف به عبد الا اهدى فهدى ولا فقد شخص الا تردى وارتدى . . وله مبدأ متوسط وغاية . فمبدأ يعطيك الاسلام ومتوسطه يعطيك الايمان وغايته تعطيك الاحسان (١) .

وغنى عن البيان ان الايمان بالتوفيق الالهى لا يكون نابعا الا عن مريد له رصيد كبير من العلم والاخلاق الفاضلة والسيرة الحسنة . . . ولا بد طرد ابن عربى كثيرا فى الحديث عن ذلك . اذ ان هذه أصبحت مسائل معروفة وبديهية وليس ثمة داع للرجوع اليها والحديث عنها . فقد سبقه الى ذلك كثيرون وعلى رأس هؤلاء الغزالى فى احيائه (وخاصة الربيع الثالث من الأحياء) .

ثم ان ابن عربى ، شأنه فى ذلك شأن كثير من الصوفية ، لم يكن يؤمن كثيرا بالجانب النظرى من التصوف ، لأنه يرى أن التصوف عمل قبل ان يكون نظرا ودراسة . بل انه كان يحط من شأن الاهتمام البالغ بالمعرفة النظرية لخطورة ذلك على الحياة الروحية كما لاحظ الغزالى (٢) .

والطريق الصوفى عند ابن عربى يتطلب من المريد أن يكون « زاهدا » وقد رابنا من قبل أن الزهد مقام أساسى من مقامات التصوف ولا غنى عنه . فقد نص ابن عربى على أن من آداب المريد « تقليل الطعام بحيث لا يضعف الجسم ويتبقى له قوة الذكر » (٣) .

(١) ابن عربى : مواقع النجوم ص ١٤ .

(٢) ص ١١٢ بلائوس .

(٣) تحفة السيرة الى حضرة البرز ص ٦٩ - حقه وعلق عليه محمد رياض المالح - دار الكتاب اللبنانى بدون تاريخ .

كذلك ورد في قوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي حكمة
 بعض العلماء الصالحاء • فقال يوما : الله يذل لك أعز خلقه أو كما قال •
 وقيل إن صاحب الروم أمر له بدار تساوى مائة ألف درهم على ما قيل •
 فلما كان يوما ، قال له بعض السوأل : شيء لله فقال : ما لى غير هذه
 الدار خذها لك (١) •

غير أن ابن عربى يعطى دلالة خاصة للزهد • فالزهد لا يعنى فقط
 عنده الفقر المادى ، أو أن تتخلّى الأيدي عن ما خلّت منه القلوب ، أو
 إعطاء ما يملكه المرء الى من هو فى حاجة اليه •• أن الزهد عند ابن عربى
 لا يقف عند هذا الحد فحسب ، بل يتجاوزه الى معنى أشمل وأعم •

انه يوضح أن معانى الزهد • الزهد فى « الناس » فعلى المرید أن
 يبتعد عن الناس وأن يتجنبهم وأن يخلو بنفسه • لأنه إن عاش الناس
 وسمع ما يقولون وليس ما يلبسون وأكل ما يأكلون ••••• فانه سوف
 يشغل بهم بطريقة أو أخرى • ولهذا ينبغى أن يعزل « المرید » نفسه عن
 الدنيا ويعتزل ما استطاع ما فيها ومن فيها • ولهذا فإن الاصطلاح
 الدقيق لمفهوم الزهد عند ابن عربى هو « زهد الخلوة » على حد تعبير
 بلاثيوس (ص ١١٤) •

ويرى ابن عربى أن التصوف الحقيقى لا يمكن أن يؤتى ثماره
 الا فى الخلوة وبعيداً عن « الآخرين » : فإن الملتصّب اذا لزم الخلوة والذكر ،
 وفرغ الحبل من الفكر ، وقعد فقيراً لا شيء لله ، عند باب ربه ، حينئذ
 يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأصرار الالهية والمعارف الربانية
 التى اثنى الله سبحانه بها على عبده (١) •

(١) محمد بن شاكر الكتبي : قوات الوفيات ج٢، ص ٤٧٨ — نشرة محمد
 محى الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية سنة ١٩٥١ •
 (٢) ص ١٢٨ من الفتوحات المكية — السفر الأول — تطبيق د • عثمان
 يحيى — الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ م •

ويقول ابن عربى ، فى موضع آخر ، : أعلم أن الوصول لا يحصل
الا بالخلة والانتقال عن الخلق ، وهى مبنية على عشرة شرائط :

الأول : القعود فى بيت مظلم ضيق •

الثانى • المداومة على الوضوء •

الثالث • المداومة على الذكر وهى كلمة لا اله الا الله •

الرابع : تفريغ الخواطر عن جميع الشواغل •

الخامس • المداومة على الصوم •

السادس : المداومة على قلة الكلام •

السابع : المراقبة لطلب الهمة والمعاونة •

الثامن : ترك الاعتراض على الله تعالى لحصول القبض والبسط
والآلم والراحة والصحة والسقم •

التاسع - وهو انقطاع النظر عن كل ما سوى الله تعالى •

العاشر : الصبر على الشدائد (١) •

ومن الشروط الأساسية الواجب توافرها فى عبور الطريق وجود
« شيخ » أو « مرشد » للمريد •

ويلحق ابن عربى أهمية كبرى على وجود الشيخ لدرجة شبهه فيها
بالنبي ، من حيث أن كلا منهما يدعو الى الله ويرتد الناس اليه • بل
أن ابن عربى يرى أن من لاشيخ له فشيخه الشيطان (٢) •

والشيخ هنا ، شأنه شأن الطبيب ، يشخص الداء ويضع الدواء •
والشيخ ، كما نعلم وكما هو معروف ، رجل له كعب عال فى العلم والمعرفة •

(١) ابن عربى : تحفة السيرة ص ٦٨ •

(٢) بلاثيوس ص ١٢٧ •

رجل اجاز له شيخه درجة « المشيخة » ان صبح التعبير (اقصد شهد له بكفائه فى أن يصير شيخا ومعلما) . وينبغى لهذا الشيخ أن يكون ملما بكل صغيرة وكبيرة فيما يتعلق بشئون الدين وبأى فرع من فروع يجب على الشيخ أن يتقن العلم بجميع فروع الدين ، وأن يكون لديه من تجربة الحياة الروحية ما يجعله كفءا للإرشاد خصوصا فيما يتعلق بالمعايير التى يضعها علم النفس الصوفى لتمييز النفوس . وبعد العلم تأتى الصفات الأخلاقية وأولها الشدة فى التأديب وتجنب كل ألفة بينه وبين المريد ، وعقاب كل ما يبسدر منه من ذنوب بلا هوادة فارضا عليه الشدائد الروحية ، بل وطرده من عنده مؤقتا أو نهائيا إذا كان لا ينفع فيه التأديب ولا يطيع تعاليم الطريقة أو الشيخ فهذه الطاعة واجبة للقضاء على إرادته الخاصة(١) .

ويؤكد هذا المعنى بطريقة أخرى ذلك أنه ٠٠٠ إذا كانت الغاية من الحياة الصوفية هى تفريغ القلب من كل ما سوى الله ، ابتغاء الانس به ، فمن الواضح أنه لا يكفى المريد ، للوصول الى هذه الغاية ، أن يكتب شهوداته وبلغ أهواءه ، دون أن يستأصل جرثومة هذه الشهوات ، وهى حب الذات والإرادة الخاصة (الهوى) ، وخير وسيلة لقمع الهوى هى الطاعة لأرادة الغير(٢) .

انه ينبغى أن يطيع المريد الشيخ طاعة عمياء ، ولا يعصى له أمرا ولا يرفع صوته على صوت أستاذه . ولا يمعن النظر فى عينيه ، بل ينبغى أن يكون وجهه الى الأرض دائما . وينبغى أن لا يدخل على شيخه الا إذا أذن له . ويستطرد ابن عربى فيقرر أن احترام الشيوخ واجب . وعن مظاهر هذا الاحترام (الى جانب ما سبق الآن) أن لا تلبس ثيابهم

(١) اسين بلاثيوس ص ١٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٠ .

ولا يقعد في مكانهم ، ولا ينكح المريد امرأة شفيخه ان طلقها أو ساب عنها • ولا يرد في وجوههم كلاما ويأسر لا مثقال ما يقولونه • وعن احترامهم (أى من علامات احترام الشيوخ) • تعظيم من عظموه • فعظم من عظمه شيخه وتلمس له ان قدمه عليه ، وان كنت أعلم منه • فإن الشيخ أعلم بالمصلحة منك • ولا يدجيك ما ترى من نقصه عن تقديم الشيخ له عليك وتقريبه (١) •

وفي مقدمة الشروط الأولية الأساسية ، والتي لابد من توافرها الإرادة • والإرادة هنا تعنى التخصص من جهة والرفض من جهة أخرى • فمن حيث أنها تعنى التخصص يقصد بها طلب الحق دون مساواة • تعنى تصميم القلب وأصرار الجوارح كلها على طلب الحق والاتجاه اليه وامتلاء الجوارح به وتخفيفها عن كل ما سواه • ومن جهة الرفض تعنى البعد عن كل ما يحول بينها وبين الله • تعنى طرح العادة جانباً لأن هذه تعنى معايشة الناس والانخراط معهم وإتباع الشهوات والاتشغال بالحياة الدنيوية • ولهذا فإن الإرادة تعنى الرياضة ، تعنى المجاهدة ، تعنى تحديد الهدف والمعنى اليه ونبتذ كل ما عداه • الرياضة تعنى الصبر والاخلاص والطاعة والامتثال لله وحده •

ان الإرادة ، بمعنى ما ، تعنى القضاء على الإرادة والارتقاء في أحضان القضاء والقدر الإلهيين • أنها تعنى التوكل على الله والمريدون الراغون في حمة التأمل كانوا منذ بداية الطريق يخضعون لامتحان قاسى يقضى بمرمانهم من كل وسائل العيش حتى يستطيعوا بذلك ان ينالوا فضيلة انكار الإرادة ، اعنى التوكل وتفويض امرهم الى العناية الإلهية (٢) •

-
- (١) ابن عربى : مواقع النجوم ص ١٨٢ نشرة محمد على صبيح سنة ١٩٦٥ م •
 (٢) بلانيوس ص ١٣٠ وراجع الفتوحات المكية : السفر الرابع •
 الباب الثالث والخمسون ص ٢٥٢ - نشرة عثمان يحيى •

(ب) من صفات المريد :

العزلة :

وهي رأس الأربعة المعتبرة التي ذكرناها عند الطائفة ...
وهي أن يعتزل المريد كل صفة مذمومة وكل خلق دنيء . هذه عزلته في حاله . أما « عزلته » في قلبه فهو أن يعتزل بقلبه عن التعلق بأحد من خلق الله : من أهل ، ومال ، وولد ، وصاحب ، وكل ما يحول بينه وبين ذكر ربه بقلبه ، حتى عن خواطره ولا يمكن له إلا هم واحد : وهو تعلقه بالله .

وأما في حبه فعزلته في ابتداء حاله ، الانقطاع عن الناس وعن المألوفات : أما في بيته ، وأما بالسياحة في أرض الله . فإن كان في مدينة فحيث لا يعرف . وإن لم يكن في مدينة فيلزم السواحل والجبال والأماكن البعيدة من الناس . فإن أئست به الوحوش وتألفت به ، وانطلقها الله في حقه ، فكلمته ، أو لم تكلمه ، فليعتزل عن الوحوش والحيوانات وبرغب إلى الله تعالى في أن لا يشغل بسواه . وليثابر على الذكر الخفى .

وإن كان من حفاظ القرآن ، فيكون له منه حزب في كل ليلة ، يقوم به في صلاته لئلا ينساه . ولا يكثر الأوراد ولا الحركات . وليرد اشتغاله إلى قلبه دائماً . هكذا يكون دأبه ودينه .

الصمت :

وأما الصمت فهو أن لا يتكلم مع مخلوق من الوحوش والحشرات التي لزمته في سياحته أو في موضع عزلته !!! فإن تفرض عليه الجواب ، أجب بقدر آداب الفرض بخير مزيد وإن لم يتفرض عليه ، سكت عنهم وأشتغل بنفسه . فإنهم إذا رأوه على هذه الحالة اجتنبوه ، ولم يتعرضوا له ، واحتجبوا عنه . فإنهم قد علموا أنه من يشغل مشغولاً بالله ، من شغله به ، عاقبه الله أشد عقوبه .

وأما صمته في نفسه عن حديث نفسه : فلا يحدث نفسه بشيء مما يرجو تحصيله من الله ، فيما انقطع إليه . فإنه تضيق للوقت فيما

ليس بحاصل ، فانه من الامانى • واذا عود نفسه بحديث نفسه • حال
بنه وبين ذكر الله فى قلبه • فان القلب لا يتسع للحديث والذكر معا •
فبقوته السبب المطلوب منه فى عزله وصمته ، وهو ذكر الله تعالى الذى
تتجلى به عرأة قلبه • فيحصل له تجلى ربه •

الجوع :

واما الجوع فهو التقليل من الطعام ، فلا يتناول منه الا قدر
ما يقيم صلبه لعبادة ربه فى صلاة فريضته • فان التثقل فى الصلاة
قاعدا مما يجده من الضعف ، لقلة الغذاء ، أنفع والفصل واقوى فى
تحصيل مراده من الله ، من القوة التى تحصل له من الغذاء لأداء الزاويل
قائما • فان الصنيع دأع الى الفضول • فان البطن اذا شبع ، طغت
الجوارح ، وتصرفت فى الفضول : من الحركة والنظر والسمع والكلام ،
وهذه كلها قواطع له عن المقصود •

السهر :

اما السهر ، فان الجوع يولده لقلة الرطوبة والأبخرة الجالية للنوم
ولاسيما شرب الماء ، فانه نوم كد ، وشهوته كاذب • وفائدة السهر
التيقظ للاشتغال مع الله بما هو بصدده دائما • فانه اذا نام انتقل
الى عالم البرزخ بحسب ما نام عليه ، ولا يزيد فيعوته خير كثير مما لا يعلمه
الا فى حال السهر • وانه اذا التزم ذلك ، سرى السهر الى عين القلب ،
وانجلى عين البصيرة بملازمة الذكر ، فيرى من الخير ما شاء الله
تعالى (١) •

التوبة :

ويعلق ابن عريس على التوبة أهمية كبرى • فهو ، بالنسبة للمريد
ماء وهواؤه ان شئت قلت انها بالنسبة له كالارض بالنسبة للبناء

(١) راجع : الفتوحات المكية - السفر الرابع ص ٢٥٢ - ٢٥٩ •

فمن لا أرض له لا بناء له • ومن لا توبة له لا حال ولا مقام (١) •

والتوبة عند ابن عربي تختلف باختلاف هوية التائبين : فتوبة الرجل العامى غير توبة الرجل المتدين ، وتوبة المتدين غير توبة الولى ، وتوبة الولى تختلف عن توبة النبى ••• وهكذا •

معنى هذا ان ما يسعى اليه الرجل العامى قد يكون ذنباً يسمى الى التوبة عنه نفر من الصوفية • لأن مفهوم التوبة متصل بمفهوم الخطأ • ولهذا فثمة عدة اقسام من التوبة :

(أ) فهناك التوبة المتعلقة بعلوم المؤمنين ، وهى توبة حاصلة من جراء الصغائر التى ارتكبوها أو صدرت عنهم نتيجة لغفلة أو جهل منهم « انما التوبة من الله للذين يعملون السوء بجهالة » •

(ب) وهناك توبة الفاسقين ، وهذه تقتضى تريباً معيناً ومحدداً ، اذ ينبغى للفاسق أن :

— يندم على ما مضى من ذنوبه •

— وأن يترك هذه الذنوب فى الحال ، وأن يصبر على عدم القيام بها مستقبلاً •

— ثم عليه ، من جهة ثالثة أن يرد الحق الى ذنوبه •

— وعليه من جهة رابعة أن يقوم بأداء ما فاتته من فرائض •

— وينبغى عليه أن يذيب نفسه فى طاعة الله ، كما كانت من قبل مستفرقة فى حالة الضيئة والمعصية •

— ومسانداً عليه بمداومة البكاء فى الخلوة عند الصبر ، اذ أن البكاء يعنى دائماً الشعور بالذنب والتقصير فى حق النفس والله • كما

(١) ابن عربي : تحفة السيف ص ٢٤ •

أنه يعنى أيضا شعور المرید بالحضرة الالهية ، تلك الحضرة التى يخلج من
أخطائه امامها •

(ج) وهناك توبة الكفار وتعنى رجوعهم وعودتهم الى الاسلام
والايمان ويذكر ابن عربى هنا انه ينبغى للتائب ان يعرف نفسه
بالمعبودية ويعرف مولاه بالمعبودية • وكل من عرف نفسه بالمعبودية فقد
عرف ربه بالمعبودية ، لأن من غفل عن عبودية المولى وأشفقه الدنيا
عن العقبى لم يحصل له العرفان(١) •

(د) ثم هناك توبة خاص الخاص على حد تعبير الشيخ محى الدين •
ومفهوم التوبة هنا يختلف عن دلالتها السابقة • فالتوبة هنا تعنى التوبة
من الغفلة ، التوبة من انشغال القلب بغير ذكر الله • انها تعنى التوبة
عن الافكار والأخطار من واردات أمور الدنيا وسواها • وهذه التوبة
خاصة كما ذكرنا بصفوة الصفوة ، أقصد بالأنبياء والأولياء •

الإعتقاد :

وفى هذا الصدد يرى الشيخ الأكبر أنه لا ينبغى للمرید أن يكون
على اعتقاد أحد اللهم الا السلف الصالح • وينبغى عليه أن يعتمد كل
الهدم عن التشبيه والتجسيم وغيرها •

يقول الشيخ الأكبر ان الاعتقاد على ضريين : خاص وعام • فالخاص
أن يعتقد الشخص مذهب امام معين ، يعمل بأقواله ويترك بأقواله ،
ولا يبالى بقول أحد غيره •

وأما العام فهو أن يعمل الشخص بالزمائم بأقوال جميع الأئمة ،
لكن لا يأخذ برخصهم ••• فليكن المرید على اعتقاد السلف من أهل
السنة ، بريئاً من الرقص والجبر والتشبيه والتحديد والتجسيم ولا طعناً
على السلف ولا على المذاهب كلها(١) •

(١) راجع تحفة السفيرة ص ٢٢ •

(١) تحفة السفيرة •

الإخلاص :

ومما ينبغى أن يكون متوافرا فى المريد « الإخلاص » والإخلاص هنا يأتى فى مقابل « الرياء » أو المراةة » • فلا ينبغى للمريد أن يفعل ما يفعله ، أو يقل ما يقوله ، إلا اذا كان صادقا ومخلصا فى أفعاله وأقواله • والإخلاص يعنى أن يكون العمل كله موجها لله ولله وحده ، وأن لا يراعى المريد أحدا إلا الله لأن الإخلاص ، كما قال ابن عربى : عمل قلبى لا يطلع عليه غير الله تعالى • وهو أن تعبد الله بكليتك ولا تشارك فيه غيره • • • • • ويعنى الإخلاص أيضا « تصفية العمل من كل شوب » أى من كل ما يمكن أن يتعلق به غير وجه الله وأمثاله ومراعاته وطاعته • وقد روى فى حديث قدسى على لسان الحق جل شأنه الإخلاص سر من أسرارى ، أودعته قلب من أحببت من عبادى(١) :

المحبة :

ومادام الإخلاص قد امتلك قلب العبد ، فإن هذا دليل على وجود المحبة : محبة الله داخل فؤاد العبد • لأن من لا يراعى إلا الله فى أعماله وأقواله لابد أن يكون انسانا امتلا قلبه بالحب الإلهى ، بحيث لم يعد فى داخله متسعا لحب غيره • ومما يذكر فى هذا الصدد أن من علامة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ولا يبقى لك منك شيء • أو هى أن تحب الله بكليتك لا يبقى شيء لغيره • ولا تحصل حقيقة المحبة إلا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس • فإذا استقرت محبة الله فى القلب ، خرجت محبة غيره لأن المحبة ، كما يقول ابن عباس ، صفة مفرقة تحرق كل شيء من جنسها (٢) •

وامتلاك المحبة ومعها الإخلاص قلب المريد وسيطرتها على جوارحه تعنى أن المريد حينئذ يحب ما يحبه الرب وينتهى عن ما نهاه سبحانه عنه •

(١) راجع تحفة السفيرة ص ٢٢ - ٢٣ •

(٢) المرجع السابق ص ٣٧ وراجع كذلك ص ٧٦ - ٧٨ •

بحيث بلُرح بلُرحه سبحاته ويغضب لغضبه • ذلك أن من ادعى محبة الله من غير أن يجتنب ويبتعد عن ما حرمة الله فهو كذاب • وكذلك الشأن فيمن يدعى محبة الجنة دون أن ينفق في سبيلها نفسه وماله •

(ج) الخائقاء الصوفية :

وبعد • فهذه هي أهم السمات ، أو أن شئت الشروط التي ينبغي توافرها في المريد ، وبدونها لا يصح أن يدخل أحد إلى « الخائقاء للصوفية » وهنا يوضح لنا ابن عربي الطريق من بدايته إلى نهايته :

فهو يوضح لنا أنه بمجرد أن يعرض المريد على الجماعة ، ويقبل بها ، يطلب الشيخ منه بهذا على نفسه(١) •

وهذا العهد على أنواع أهمها عهد الاخلاص للشيخ إذ لا غنى عنه للطاعة العمياء المطلقة ، التي هي الأساس الرئيسي للتكوين الصوفى ••• وما يدخل في هذا العهد الذي يأخذه المريد على نفسه أن يفضل الفقراء على الأغنياء وأن يضحى بالثروة والمروءة وبالحياة ذاتها في سبيل الخير للناس •

ثم يأتي بعد ذلك ليس « الحرقه » وهي الزى الذي يتميز به الصوفية • وهذه الحرقه عادة تكون من الصوف • وبعض الشيوخ كان يفضل « المرقعة » أي تلك التي تتكون من مجموعة من الرقع • والبعض الآخر لم يكن ليشترط ذلك • وابن عربي نفسه لم يكن مصرا على نوع معين من اللباس سواء كان مرقعة أو خرقه أو غير ذلك • لأنه يرى أن لكل بلد عاداته في الملبس • لكن من المؤكد أن ابن عربي كان حريصا على أن يكون زى الصوفى من أرخص أنواع الملابس ويكفى الصوفى أن يستر عورته لحسب •

(١) راجع في هذا أمسين بلاتيس من ١٣٠ وما بعدها •

ثم يبدأ المريد فى « الخلوة » وهى الاعتكاف والبعد عن الناس والانعزال عنهم . ولا ينبغي أن يخرج من هذه الخلوة الا بأذن الشيخ فى كل مرة .

كذلك ذهب ابن عربى الى انه لا ينبغي البتة للمريدين أن يتصل بعضهم ببعض الا اذا أمر الشيخ بذلك وفى حضرته .

ويوضح ابن عربى أن المريدين اذا خرجوا الى الطريق خرجوا جماعات غاضين ابصارهم ، ذاكرين الله دون أن يتلفتوا يمنة ولا يسرة ولا الى وراء . ولا يقفون حتى ليلتقطوا شيئاً وقع من أحدهم فى الطريق كما يعودون أيضاً جماعات . (بلاتيمس هـ ١٣٤) .

وفى داخل « الخانقاة » كانت الحياة تنظم بدقة . صحيح أن ساعات اليوم لم تكن توزع بطريقة محددة ، ولكن ابن عربى رتب الأعمال التى تملا أوقات الجماعة . فالى جانب الوقت المخصص للطعام المشترك وللنوم ، تحدث عن ثلاثة أعمال للجماعة :

الأول : هو الصلوات فى موااعيها بالدقة . فيجتمعون فى المسجد ويؤدونها جماعة .

الثانى : الذكر الجماعى .

الثالث : الانشاد للأشعار الصوفية . وينبغي ألا يشترك فيه غير أهل الاحتصاص ، ويعد منه المريدون .

وكان شيخ « الخانقاة » أو شيخ الجماعة يشرف على ثلاثة أصناف من الزهد والتصوف موزعة ، فيما يبدو ، بين أيام معلومة من الأسبوع .

* صنف من التصوف الأول المشترك فيه مع المريدين عامة الناس .

* وصنف ثان من المجاهدات الخاصة بأهل « الخانقاة » لا يشارك

فيه غير المريدين وبالأشتراك معا .

٤ والصنف الثالث فردى يختص كل مرید على حده *

والصنف الثانى كان يتم كل يوم * بينما الصنف الثالث لم يكن من الممكن توقيته بيوم معلوم لأنه بمثابة التوجيه الروحى من الشيخ للمريد (يشبه الى حد ما الاعتراف فى المسيحية) *

ويرى ابن عربى أنه لا مانع من أن يسمى المرید المبتدئ الى بعض الأعمال « الحرفية » حتى يمكنه كسب قوت يومه * وهذا أمر مؤقت اذ سرعان ما يتخلى المرید عن ذلك ، حينما يصل الى مرتبة الفكل الكامل على الله * وهذه المرتبة تعنى تفويض الأمر الى العناية الالهية فى كل شئ بما فى ذلك المأكول والملبس *

وينبغى أن يكون معلوما أن كل شئ داخل الخانقاة كان ملكا للجميع فلا واحد يملك شيئا ، اذ كل شئ مشاع : سواء كان مأكلا وجلسا ومكانا للنوم * ومغزى ذلك أن المرء دائما يرتبط بما يملكه ولكى يضمن الشيخ خلق قلب المرید من شواغل الدنيا يعصده عن امتلاك شئ منها *

وفى داخل « الخانقاة » لم يكن من الواجب أن يجالس الشيخ مريدیه الا بقدر معلوم محدد * وهنا يحث ابن عربى الشيخ على أن لا يأكلوا الجته مع مريدیه حتى يتجنبوا اللفة المريدین ، حيث كان خادم ابن عربى - وهو أحد المريدین - يقوم باحضار الطعام اليه ويتركه فى صمت أمامه * ثم يقف خلف الباب ، حتى يفرغ الشيخ من طعامه ، فيدخل ويأخذ الباقي منه ويأكله أن أمره (الشيخ) بذلك *

وكانت للمائدة آداب خاصة * وينهى ابن عربى عن الشرابة وعن التمتع فى الطعام * فعلى كل أكل أن يتناول من الطعام اقربيه اليه دون التوغل ابتغاء الحصول على قطعة أطيب ، ولا النظر الى يد جاره أو وجهه ، والا يطلب شيئا من الخادم بل يقتصر على التناول مما يقدم اليه *

وعند كل لقمة عليه أن يحمد الله وهو يمضغها ويبتلعها حتى يبارك له الله في طعامه • وعليه ألا يقوم حتى ترتفع المائدة (بلائيس ص ١٣٧) •

والنظافة الشخصية ، وهي طابع العبادة في الاسلام ، لا غنى عنها • وكانت تراعى داخل حدود الشعائر فحسب • أى أن المريدين والاخوان كان عليهم أن يتوضئوا في كل الأحوال التى يفرضها الدين وخصوصا للصلاة قبل الذكر وعند الدخول على الشيخ • لكن كان ممنوعا عليهم كل نظافة يمكن أن يكون الدافع اليها الزهو والغرور أو تتضمن خطر الشهوة أو التخنث (ص ١٣٨) •

وكان على الخادم (اقصد المريد) ، وهو يسهر على نوم الشيخ ، أن يراقب بالقرب من الخلوة وراء الباب ، اذ قد يحتاج اليه في خدمته • كان المريدين يؤدون مظاهر التجلية هذه • وإذا نودوا امتثلوا باحترام لتلقى ارشادات الشيخ وأوامره • ولم يكن أحد يدخل الا بعد استئذانه • فإذا دخل قبل يده ووقف في خشوع أمامه خفيض الرأس • وإذا أمره الشيخ بالجلوس في حضرته فعليه بالجلوس خارج الحصورة التى يجلس عليها • وفى موقف العبد المتأهب فى كل لحظة للنهوض اذا أمره بذلك سيده • وفى حضرة الشيخ يمنع التيسط والألفة •

وفى الصلاة أثناء الركوع والسجود ينبغي على المريد أن يحتاط ، فلا يزحم الشيخ • وفى الشارع يجب عليه ألا يسير أمامه أبدا اللهم الا فى الليل من أجل ارشاده الى الطريق فى الظلام • وفى جميع الأحوال كان النظر الى وجهه يعد سوء أدب وقلة احترام ، يساوى عدم القيام بما فرضه عليه من مجاهدات ورياضات ، وأن كانت هذه أصعب وأشق وأكبر حسنة • والسمة التى تختم كل هذا التنظيم الدقيق تلخص وتفسر روحه على نحو رائع • وهى أنه اذا سافر الشيخ كان على المريدين أن يذهبوا يوميا الى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضرا (١) •

(١) بلائيس ص ١٤٢ •

٥ - وحدة الوجود :

(١) تمهيد :

يعد الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي من أهم الصوفية الذين تحدثوا بصورة كاملة وتامة عن « وحدة الوجود » : ويعد هذا المذهب ، مذهب وحدة الوجود من أهم ما ذهب إليه ابن عربي في هذا الصدد ، إذ يعد الأساس ، أو أن شئت حجر الزاوية ، في مذهبه . وتكاد تكون كل مؤلفات العارف بالله محي الدين بن عربي تبدأ من هذا المنطلق وتنتهي إليه : فبوحدة الوجود بدأ مذهبه واتجاهه ، وبه أيضا ختم حياته وأراه .

وحدة الوجود ، كمذهب ، كان موجودا قبل محي الدين بن عربي ووجد بعده . ويبدو أن الشيخ الأكبر قد وقف على بعض الآراء التي كانت من قبل تنادي بوحدة الوجود ، ذلك أن ابن عربي نشأ في الأندلس . والأندلس الإسلامية كانت ، كما نعلم ، ملتقى عدة حضارات وثقافات متباينة .

فالآراء الكلامية كانت موجودة ومعروفة آنذاك ، وخاصة آراء المعتزلة والشيعة الباطنية . وهذه الأخيرة كان لها موقفها الواضح من وحدة الوجود ومن فكرة التجسيم ، وهي الآراء التي نادت بها الاسماعيلية والقرامطة وغيرها من غلاة الشيعة . كذلك فإن ابن عربي قدوقف على آراء فيلون ، ذلك الفيلسوف اليهودي . ونحن نعلم أن النزعة اليهودية تميل ، بوجه عام ، إلى تصوير ، وتصوير كل شيء ، تصويراً مادياً محسوساً بما في ذلك الألوهية .

أضف إلى ذلك كله أن الأفلاطونية المحدثة كانت ذائعة الصيت والانتشار آنذاك . والأفلاطونية قالت بنوع من وحدة الوجود حيث تكون الكثرة في الواحد . وقد انتقلت الآراء الأفلاطونية المدونة في التساميات إلى الأندلس .

ومعنى هذا كله أن ثمة ثقافات كانت تميل الى القول بوحدة الوجود وكلها وقف عليها ابن عربي . فإذا أضفنا الى ذلك كله أمرين :

(أ) ميل ابن عربي الى النظرية الواحدية الشاملة للكون والتي تنتهى ، فى نهاية الامر الى القول بوحدة الوجود .

(ب) وإذا أضفنا الى ذلك ، من جهة ثانية ، بعض نصوص القرآن التى يمكن أن تسمح أو تساعد على تأكيد القول بوحدة الوجود . أقول : إذا وضعنا فى حسابنا ذلك كله ٠٠٠ بات واضحا امامنا موقف ابن عربي فى هذا الصدد (١) .

على أننا قبل أن نعرض اتجاه الرجل ، ينبغى أن نشير الى أن له موقفه الواضح والفريد والمتميز من « وحدة الوجود » بحيث نستطيع أن نقول : أنه لم يتابع هذا التيار أو ذلك ، ولم ينحرف خلف الغلوطين أو غيره من الفلاسفة الذين نادوا بوحدة الوجود . فلقد فهم ابن عربي القول « بوحدة الوجود » فهما خاصا به ، بحيث نظر الى الوجود نظرة واحدية « فريدة » فى تبريره لها ، بحيث يصعب علينا أن نضع ابن عربي فى ذمرة أى مذهب من مذاهب وحدة الوجود . وهذا أمر سوف يتضح لنا الآن .

(ب) الوجود الواحد :

يذهب ابن عربي الى القول بأنه لا يوجد أى موجود وجودا حقيقيا وأصيلا إلا الوجود الالهى ، الوجود الحق ، الوجود المطلق ، الوجود الثابت ، الوجود الواحد . فهو سبحانه كل الوجود ، ولا وجود لموجود آخر سواه . فإينما نولى وجهنا فثم وجود الله الذى لا يوجد فى مكان بعينه والذى لا يخلو منه مكان .

(١) راجع فى هذا د . أبو العلا عفيفى فى مقال نشر له فى مجلة كلية الآداب المجلد الأول ، الجزء الأول سنة ١٩٣٣ تحت عنوان : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية .

وهذا الوجود الالهي ليس في حاجة الى اقامة الحجج والبراهين والأدلة القاطعة على إثبات وجوده . إذ كيف يحق لك أن تستدل على الوجود من خلال الوجود ذاته ؟ كيف تستند الى الذات الالهية في البرهنة على الذات الالهية نفسها ؟ انه لا يصح لك ، منطقيا على الاقل ، أن تسعى الى الوصول الى نتيجة جعلتها أنت مقدمة في قياس أو استدلال .

ان ابن عربي يرى أن الوجود الالهي أوضح من كل دليل واكبر من كل برهان ، إذ هو ذاته سبحانه عين الدليل على ذاته . لانه ان حاولت الاستدلال عليه فلابد أن تستند في ذلك . أما الى فكرتك عن الداب الالهية ، وفي هذا رجوع مباشر الى من تحاول الاستدلال عليه ، ولما أن تلجأ الى الوجود لكي تستدل على وجود الله . وهذا أيضا يعني انك اعتمدت على الله في اثبات الله . لانه برجوعك الى الوجود انما تكون قد رجعت الى الله سبحانه ، لانه الوجود كله . . . أن وجود الخلق دليل على وجود الحق . ولكن هناك معنى آخر نستطيع أن نقول أن الحق عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته . وهذا لا يكون الا اذا - اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له الا بالحق : فاذا علمنا عن طريق النظر في العالم الهوية الحق ، ثم ادركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلي الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، ادركنا أن الحق عين الدليل على نفسه (١) .

والوجود عند صاحبنا هذا لا يعنى الكثرة أو التعدد ، وانما يعنى الوحدةانية الفريدة في بابها . صحيح اننا نشاهد في هذا العالم أشياء متعددة ومتكررة ، ولكن هذه الكثرة ليست الا وهما وخبأها من خداع الحواس ، أو أن تثبت هي وليدة الحواس ان اعتمدنا على هذه كدادة مطلقة من ادوات المعرفة البشرية . لكن الحواس لا تغنى عن الحق

(١) شرح فصوص الحكم ص ٦١ وراجع دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ٢٤٧ مسادة : ابن عربي تعليق د . أبو العلا عفيفي .

شيئا • واني لنا ان نعتمد على الحواس في امور يعجز الحس عن ادراكها والوصول اليها • او بتعبير آخر : انى لنا ان نستخدم الحواس في ادراكه موجود لا يثال بالحس •

على ان ابن عربى لم يقل في العالم المحسوس ما قاله افلاطون ، وافلوطين من بعده ، من حيث انهما انتهيا الى ان العالم المحسوس عالم الاشباح والصور ••• الخ لا لم يقل ابن عربى ذلك ، وانما اراد ان يؤكد :

١ - ان الاصل في هذا العالم الوحدة لا الكثرة •

٢ - ان هذه الكثرة تستمد وجودها (الخالد) من الوحدة •

٣ - ان هذه الكثرة المشاهدة امر ضرورى ورئيسى لكى تتجلى من خلاله الوحدة الحقيقية الاصيلية •

وعن هذه النقطة الاخيرة نتحدث بشيء من الايجاز ، فنقول :

ان ابن عربى لم يميز بين الواحد والكثرة ، او ان شئت ، بين الحق والخلق الا تمييزا اعتقاريا وعلى سبيل الفهم والتوضيح وتجليه افكاره • لانه يرى ان الحق لا يتفصل عن الخلق ، وان الخلق بدوره لا يتفصل عن الحق • لان الخلق ليس الا الحق وقد تجلى في الخلق من خلال صفاته سبحانه : وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا فحد الالهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان اذا كان حيا • وكما ان ظاهر صورة الانسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدير لها ، كذلك جعل الله صورة العالم تسبح بحمده وتكبر لا تفقه تسبيحهم لاننا لا نحيط بما في العالم من الصور • فالكل السنة الحق ناطقة بالثناء على الحق واذلك قال « الحمد لله رب العالمين » اى اليه يرجع عواقب الثناء فهو المثنى والمثنى عليه • قال الله تعالى « ليس كمثله شيء فنه » وهو السميع

البصير فشبهه • وقال تعالى ليس كمثله شيء • فشبه وثني • وهو المسيح
البصير فنزهه وأفرد • (١) •

ويقول ذلك :

فالكل مفتقر ما الكل مستغن
هكذا هو الحق القد قلناه لا نكلى
فإن ذكرت غنيا لا افتقار به
فقد علمت الذي بقولنا نعمي
فالكل بالكل مربوط فليس له

عنه انفصال خذوا ما قلته عني (٢)

ذلك أن الكثرة المشاهدة بالعين ليست إلا أمرا تتمكس لنا على
صفحاتها الصفات الالهية • وهذه الصفات عند ابن عربي هي عين الذات
الالهية • إذ أنه لم يميز بين الذات وبين الصفات • فليست الصفات أحوالا
قائمة بالذات ، وليست أمرا زائدا عليها ولكنها عين الذات الالهية •
« أن الحق تظهر له عينه في صورة المرأة وهي المحل المنظور فيه من
وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه ، فإن
الظهور في المحل رؤية عينيه منضمة الى علمية ، وفي غير المحل رؤية
علمية فقط » (٣) •

وقد ذهب الى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفي في شرحه للمفصوص •
حيث قال ليس في الحقيقة أثر للثنائية في مذهب (ابن عربي) •
وكل ما يشعر بالاثنية يجب تفسيره على أنه اثنية اعتبارية • فليس في

-
- (١) فص حكمه سيروحيه في كلمة نوحية ص ٦٩ - ٧٠ •
(٢) فص حكمة آدمية ص ٥٦ •
(٣) فص حكمة آدمية شرح القاشاني ص ١٧ •

الوجود ، فى نظره ، الاحقيقة واحدة : اذا نظرنا اليها من جهة سمينها حقا وفاعلا وخالقا ، واذا نظرنا اليها من جهة أخرى سمينها خلقا وقابلا ومخلوقا . وليس على وجه التحقيق فى مذهبه خلق يسعنى الابداء من العدم . ان يستحيل فى اعتقاده الوجود عن العدم المحض . وانما اصل كل وجود وسبب كل وجود فيض الهى دائم (يعبر عنه أحيانا بالتجلي الالهى) يمد كل موجود فى كل لحظة بروح من الله ، فيراه الناظر فى الصور المتعددة التى يظهر فيها . ذلك هو الخلق فى اصطلاح ابن عربى : تجل الهى دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم وتحول فى الصور فى كل آن . ذلك هو الذى يطلق عليه أحيانا اسم « الخلق الجديد » ويقول انه هو المشار اليه فى قوله تعالى « بل هم فى لبس من خلق جديد » (١) .

اذا كان الامر كذلك ، فان ابن عربى يرى ان الواحد هو الكثرة ، وان الحق هو الخلق ، وان الظاهر هو الباطن ، وان القديم هو الحادث ، وان الخالق (ان جاز استخدام هذا التعبير فى مذهب ابن عربى) يكون هو بعينه المخلوق . ذلك ان ابن عربى لم يقل بفكرة الحق من العدم البتة . لانه سوى بين الواحد والكثرة بحيث صارا موجودا واحدا . فاذا كان الله أزليا - وهو كذلك - فان هذه الكثرة المتحدة به ينبغى ان تكون ايضا أزلية . ولما كان الله باقيا الى الأبد ، فان هذه الكثرة ايضا لن تبديد ولن تفتنى . ان العلاقة هنا علاقة اتحاد وهويه . وقد اشرنا الى ان هذه الكثرة المشاهدة وهم وخداع لأنها كثرة متحدة فى الزايف والحقيقة . وبتميز آخر ان هذا التعدد الظاهر مرتبط بحيل الوجود الحق ، ولا وجود لأى فرد أى شئ الا من خلال هذا الحق . ولهذا فان الحق ظاهر من حيث هو باطن وهو سبحانه باطن من حيث هو ظاهر .

يقول الشيخ الاكبر محى الدين بن عربى « ... فان للحق فى كل خلق ظهورا ، فهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم

(١) شرح قصص النعم ص ٨ . وراجع دائرة المعارف الاسلامية ج١ ص ٣٤٤ .

من قال ان العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة . فيؤخذ في حسد الانسان ، مثلاً ، ظاهرة وباطنه وكذلك كل محدود . فالحق محدود بكل حد . وصور العالم لا تتضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته . فلذلك يجهل حد الحق ، فإنه لا يعلم حده إلا يعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله : فحد الحق محال . وكذلك من شبهه ومانزهة ، فقد قيده وحدده وما عرفه . ومن جمع في معرفته بين التقزية والتشبيه بالوصفين على الاجمال ، لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عرفه مجملًا لا على التفصيل (١) .

وشرح هذا النص يتفق مع ما سبق أن اشرنا اليه حينما ذكرنا أن لله وجودين : وجود ظاهر ووجود باطن . وجود متجل في كل الموجودات ووجود كما هو في عين ذاته . فإذا نظرنا إلى الله من حيث ذاته ، من حيث أنه سبحانه « باطن » ، فإنه سبحانه من هذه الجهة لا يمكن أن يحد أو يعرف ، لأنه حينئذ يتعالى على كل اسم أو صفة . أنه حينئذ يكون الغنى في مقابل الفقراء ، ويكون قائماً بذاته في مقابل المفتقرين في وجودهم إليه ، ويكون المطلق في مقابل المقيد . أما إذا نظرنا إليه من حيث أنه ظاهر ، من حيث أنه متجل في كل الموجودات ، فإنه يكون ، حينئذ ، ظاهراً في كل مرحوم ومغفور ومسموع وتائب بحيث يكون في هذه الحالة بمثابة الجوهر لكل الموجوات (العارضة) ، من حيث أننا نطالع على صفحة حراة هذه الموجودات التجلى الالهى . ولهذا فإن الله ظاهر وباطن ، واحد وكثير ، أول وآخر ، مبدئ ومعيد ، حق وخلق ، رب وعبد . أنا إذا أخذنا في تعريف الشيء ظاهره وباطنه ، وجب أن تأخذ في تعريف الحق ظاهره وباطنه ايضاً . أما باطنه فهو الذات الاحدية . وأما ظاهره فالعالم بجميع

(١) قص : حكمه سبحانه في كلمة نوحيه ص ٦٨ - ٦٩ وراجع شرح القاشاني ص ٥٦ وما بعدها .

ما فيه • فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الموجودات •
والى ذلك الإشارة فى قوله : « فالحق محدود بكل حد » أى أن حده مجموع
حدود الأشياء • ولكن لما كانت صور العالم لا تنتهى ولا يحاط بها ،
ولا تعلم حدود كل صورة الا بقدر ما حصل لكل عالم من العلم بصورته ،
استحال الوصول الى حد الحق ، كما استحال المعرفة الكاملة به • فعلى
قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بحده لنفسه
ولغيره يكون حده لربه » (١) •

ويؤكد هذا المعنى بوضوح فى أكثر من موضع آخر ، فيقول :

ان قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى
التقييد ، وان قلت بالتشبيه وحده قيدت الحق وحصرته • والصحيح أن
نقول بالتنزيه والتشبيه معا من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه
المعرفة الصوفية • أن الذين يشبّهون وجود الحق والخلق - الله والعالم
- على انهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون • والذين
يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون • فان قلت بالاثنيّة فاحذر
التشبيه والا وقعت فى التجسيم • وان قلت بالفردية فاحذر التنزيه المطلق ،
لأن فى ذلك اغفالا لوجود العالم الذى هو أحد وجهى الحقيقة الفردية •
واذا فهمت من التنزيه الاطلاق ومن التشبيه التقييد ونظرت الى الحق على
انه فى عين الوجود مسرعا ومقيدا ، أدركت أنه هو من وجه وأنه ليست هو
من وجه (٢) •

ثم أن ابن عربى يدرك أيضا أن الناس متفاوتون فيما بينهم فى فهمهم
للنصوص الدينية ، ومن ثم فى تحديد الذات الالهية وبيان علاقتهم بها
ولهذا جاءت النصوص الدينية تتحدث أحيانا عن طريق استخدام الاسلوب
الرمزى واخرى عن طريقة الصور البلاغية ولذلك يرى شيخنا أن تحديد
الذات الالهية من خلال الصور التشبيهية وحدها خطأ ، كما أن تحديدها من

(١) شرح فصوص الحكم ص ٣٤ •

(٢) شرح فصوص الحكم ص ٣٦ •

خلال تنزيهها عن سائر الموجودات يعد خطأ أكبر « أعلم أيديك الله يروح أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجذاب الإلهي عين التحديد والتقييد ، فالنزه اما جاهل واما صاحب سوء أدب ، ولكن اذا اطلقاه وقالوا به ، فالعائق بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك ، فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول صلوات الله عليهم وهو لا يشمر ٠٠٠ وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولاسيما وقد علم أن السنة الشرائع الإلهية اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت انما جاءت به في العزم على المفهوم الأول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان » (١) .

ويقول القاشاني في شرح ذلك : ولايجوز أن يتكلم الحق بكلام يخفى فهمه ببعض الناس دون البعض ، ولا يفهم العامة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمراد ، والا لكان تدليسا . بل الحق من حيث هو مطلع على الكل ، يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه الى الفهم ، وهو لسان العموم ، وله وجوه بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لايفهمها الا الخصوص . وبحسب مراتب الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص . فللحق في كل مرتبة من مراتب الناس لسان . ولهذا ورد قوله عليه الصلاة والسلام « نزل القرآن على سبعة أبطن » وقوله « ما من آية الا ولها ظهر وبطن ، ولكل حصرف حد ، ولكل حد مطلع » فمن الظاهر الى المطلع مراتب غير محصورة . ولكن يجب أن يفهم أول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان ، وترتب عليه سائرهما بحسب الانتقالات الصحيحة ، فيكون الحق مخاطباً لكل بجميع تلك المعاني من المقام الاقدم الذي هو الاحدية الى آخر مراتب الناس الذي هو لسان العموم . كقوله ، مثلاً ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . فالمفهوم الأول ليس هو مثل الذي وصف بصفاته شيء اذ لا نظير له من غير قصد الى مثل ونظير ، أو ليس مثله شيء ، على أن الكاف زائدة وهو

(١) فصوص الحكم ص ٦٨ من فضل حكمه سبوجيه في كلمة توحده .

محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه • لكن الخاصة يفهمون
من التنزيه التشبيه ومن التشبيه بلا تشبيه التنزيه • فان الكاف والمثل
لو حملا على ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء • فيلزم ثبوت المثل
والتشبيه بلا تشبيه • وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد
انه لاسميع ولا بصير الا هو وهو عين التنزيه ، فافهم (١) •

ان التعدد والكثرة يعبر في الحقيقة عن الصفات الالهية • ونحن
نعلم ان الصفات الالهية متعددة • وهذا التعدد في الصفات من شأنه ان
يتجلى ويشع ويشرق من خلال موجودات متباينة • ولما كانت كثرة الصفات
لا تعنى البتة تعدد الموصوف بها ، فان الكثرة الظاهرة لاتعنى ايضا كثرة
حقيقية في الوجود ، وانما هي ترد في الحقيقة الى موجود واحد حق
تستمد منه وجودها ، ومن خلالها يعبر عن وجود قدرته ورحمته وعدله
وحكمته وعزه ونله ••• اليس هو القائل جل شأنه « كنت كنزا مخفيا
فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق فبى عرفولى » •

يقول ابن عربي « لا شك ان المتحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره الى
محدث أحدثه لا لامكانه لنفسه • فوجوده من غيره • فهو مرتبط به ارتباط
افتقار ولابد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده
بنفسه غير ملقح ، وهو الذى أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانسحب
اليه • ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به • ولما كان استناده الى من ظهر
عنه لذاته ، اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من
اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتى • فان ذلك لا يصح في الحادث وان كان
واجب الوجود ، ولكن وجوبه بغيره لانيه » •

ثم لتعلم انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورته ، احواله
تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر انه ارانا آياته فيه

(١) شرح القاسمانى ص ٥٦ وراجع ص ٥٧ - ٦٠ •

فاستدللنا بنفسا عليه • فما وصفناه بوصف الاكنا نحن ذلك الوصف الا
الوجوب الخاص الذاتى • فلما علمناه بنا وما نسبنا اليه كل ما نسبناه
اليها • وبذلك وردت الاخبارات الالهية على السمة التراجم الينا
موصف نفسه لنا بتا : فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، واذا شهدنا شهد
نفسه « (١) » •

والى قريب من هذا المعنى ما ذكره ابن عربى فى « فص حكمة قدوسيه
فى كلمة ادرسية » حيث قال : « والعين واحدة من المجموع فى المجموع » •
والمقصود بذلك ، كما يرى د • عفيفى ، ان الحقيقة واحدة وإن تكثر
بالصور والتعينات • بل أن تكثرها بالصور تكثر وهمى قضى به حكم العقل
القاصر غير المستند الى الكشف والذوق • ولو كشف الحجاب عن العقل
لراى الكل فى واحد ، ولراى أن العين واحدة من المجموع فى المجموع •
ليست الكثرة الوجودية الا صورا للمرايا الازلية التى ترى فيها ذات
الحق وصفاته وأسمائه • وهذه المرايا الازلية هى الاعيان الثابتة
للموجودات • وهى على ما هى عليه من العدم ما شئت رائحة للوجود
الخارجى ، لأنها ليست سوى صور معقولة فى العلم الالهى • فالمكتسرة
الخارجية اذن - أن قلنا بوجودها - حقيقة واحدة فى جوهرها ، أو هى
مجالى كثيرة لحقيقة واحدة • فالعلو اذن ليس قاصرا على شئ دون
شئ • لأن كل شئ مظهر للحق العلى ، بل هو صفة عام لجميع الاشياء
ولكن فى ذات واحد « (٢) » •

ولكى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ - هكذا
يقول الدكتور مذكور - على نحو ما صنع الاسكندريون (يلجأ) الى ضرب
من المجاز والتشبيه ، فيقول : ان الذات الالهية جسم والكثرة أعضاؤه ،
أو انها الواحد والكثرة هى الاعداد المقترنة منه ، أو انها المرأة التى

(١) (ابن عربى : فصوص الحكم : فص حكمة الهية فى كلمة انمية
ص ٥٣) •

(٢) راجع : فص حكمة قدوسيه فى كلمة ادرسية ص ٧٦ وشرح
الفصوص ص ٤٩ - ٥٠ •

تعكس صوراً متعددة • أى أنها بحر الوجود الزاخر والمدركات الحسية
أمواجه (١) •

ذكرنا أن الشيخ محى الدين بن عربى وأن كان يستخدم كلمة الخلق
و « الخالق » أحياناً إلا أنه لا يستخدم هذين اللفظين بمعناها الديني :
أى الإيجاد من العدم • وهذه نقطة ينبغى أن توضحها بإيجاز فى هذا
المصدر •

يرفض ابن عربى أن ننظر إلى العالم نظرة ثنائية • فالنظرة الثنائية
بعيدة كل البعد عن بصر ويصيرة الرجل • فهو ينظر إلى الحق والخلق ،
أو الواحد والكثرة نظرتيه إلى عملة واحدة ذات وجهين : أنظر إليها مرة
فأرى صورتها ، وأنظر إليها مرة أخرى ومن الوجه الآخر فأشاهد ما بها
من أرقام وحروف • فوجود وجهين للعملة الواحدة لا يعنى انقسامها بحال
من الأحوال •

إذا كان الأمر كذلك ، فإننا حينما نستخدم كلمة الحق والخلق لنعنى
وجود ذاتين منفصلتين ، ولانمنى وجود موجد من جهة وموجودات من
جهة أخرى لأن عين الموجد هى بعينها عين الموجودات • فالحق هو الخلق ،
والخلق هم الحق • والحق هنا ليس خالقاً للموجودات من العدم ولا مؤيساً
لها بعد أن كانت ليس • فالموجودات أزلية أزلية الله ، لأنها تجليات للذات
الالهية • أنها مرايا تتجلى من خلالها الصفات الالهية • ولهذا نجد
ابن عربى فى الفصل الثانى من فصوصه « فص حكمه نفثيه فى كلمة شيثيه
يستخدم « كلمة نفثيه » ولا يستخدم كلمة « خلقية » أو « خالقية » أى
إبداعية • مثلاً ، لكى يعبر عن العلاقة بين الذات وبين الموجودات • وهو
باستخدامه كلمة « نفثية » أنما كان يعبر تمهيداً دقيقاً عن رايه فى هذا

(١) د • إبراهيم منكور : وحدة الوجود بين ابن عربى وأسبينوزا
ص ٢٧١ من مقال فى الحنايا التنكاري عن محى الدين بن عربى - دار
الكتاب العربى سنة ١٣٨١ سنة ١٩٦٩ القاهرة •

المصدد • لأنه يرى أن كلمة « نفث » (النفخ) تشير الى خروج الموجودات (الكامنة) فى العلم الالهى الى حيز الوجود الفعلى • أنها تعنى خروج موجود عن موجود • وابن عربى لا يقول بفيض الموجودات بعضها عن بعض ، لأنه يرفض وجود واسطة (أيا كانت) بين أى موجود وبين ذاته أو عينه أقصد بين الخلق والحق •

معنى هذا أن الموجودات كانت موجودة فى العلم الالهى من الأزل ، وكانت كامنة فيه فنفخ فيها ، فكان أن خرجت الى حيز الوجود • وهذا يشير من جهة أخرى الى أن الروح الالهية سارية فى جميع الموجودات بلا استثناء ، وأن صفاته سبحانه ليست إلا الصور المتميزة فى الموجودات المتكررة وهكذا يقضى (ابن عربى) على فكرة الخلق ويمطل الإرادة الالهية لا شىء فى عالمه يخلق من عدم وإنما الخلق أخراج ماله وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود الى حضرة الوجود الخارجى • أو هو اظهار الشىء فى صورة غير الصورة التى كان عليها من قبل • فالعالم عنده حقيقة أزلية لا تغنى ولا تتغير إلا فى صورها • أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد • فإذا أراد الله خلق شىء من الأشياء أمره أن يكون فيكون • والسكون أو التكون من فعل الشىء نفسه لا من فعل الله • بل ليس لله فى ايجاد الشىء ألا قوله له « كن » كالسيد الذى لا تعصى أوامره ، يقول لعبده قم فيقوم : فليس للسيد فى قيام العبد سوى أمره له بالقيام • والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد •••

وقد يقال : كيف يخاطب الشىء ويؤمر وهو بعد لم يكن ؟ كيف يشبه الشىء المخلوق – قبل خلقه – بالمعبد الذى يمثل أمر سيده ؟ ليس هذا قياساً مع الفارق ؟ وليس من التناقض أن نقول أن الشىء قبله أن يكون يؤمر بأن يكون ؟

والجواب : أن ابن عربى يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أمورا مدممة صرغها ، بل لها وجود ثابت فى العالم المعقول : وهو وجود

بالقوة • فالامر الالهى يخرجها من القوة الى الفعل بمقتضى طبيعتها (١) •

اللزعة الجبرية عند ابن عربى :

ومذهب هذا شأنه فى نظريته الواحدية الى الحق والخلق معا لا بد ان ينتهى الى القول بان القوانين الالهية تتجلى وتظهر لنا من خلال القوانين الطبيعية • وان هذه القوانين الطبيعية انما هى تعبير عن الارادة الالهية • بهذه العبارة اخرى ليس ثمة فرق بين ارادة الله والقوانين الطبيعية • هذه القوانين الطبيعية الالهية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل وهى تعم الوجود كله ولا يخرج عنها موجود من الموجودات • وليس ثمة فى هذا الكون مجال للحظ أو البخت أو الصدفة • فكل شىء بقضاء ، وكل شىء بقدر ، ولن تجد لسنة الله (العالم أو الكون) تبديلا •

ذلك ان الطبيعة عنده (ابن عربى) اسم آخر لله • هى أشبه بقوة عامة سارية فى الكون بأسره سواء ما كان عنصرى النشأة أو غير عنصرى • ويستعمل الفلاسفة « الطبيعى » فى مقابلة العنصرى • ويقصرون الأول على الاجرام السماوية وحدها • ولكن ابن عربى يستعمل اسم الطبيعة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التى تعطى كل موجود صفاته وخصائصه أو تعطيه ، على حد قولهم ، « طبيعته » من غير أن يعترها فى ذاتها نقص أو تغير • هذا هو تعبيره الفلسفى • أما تعبيره الصوفى ، فهو ان الطبيعة هى الذات الالهية متجلية فى صورة الاسم « الموجد » • فكل ما ظهر فى الوجود كان عن هذه الطبيعة « بل هو عينها لا تزيد شيئا بما يظهر عنها ولا تنقص شيئا بما لا يظهر ••• ان كل شىء مقدر ازلا لا انفكاك عنه ولا محيص منه ، حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة ، من علم أو جهل ، كل ذلك مقدر ازلا فى المعين الثابتة لكل موجود (٢) •

(١) شرح قصص الحكم من ١٣٤ - ١٣٥ •

(٢) شرح القصص من ٥٣ - ٥٤ •

وقد أكد ابن عربي هذا في موضع آخر من فصوصه حيث قال
 « ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا ، فكلما علمت معرفته نقص
 تصرفه باللهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحقيقه بمقام العبودية
 ونظيره الى اصل خلقه الطبيعي . والوجه الآخر احدى المتصرف والمتصرف
 فيه ، فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك . وفي هذا المشهد يرى
 ان المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال
 عدمه . فما ظهر في الوجود الا ما كان في حال العلم في النبوات . فما
 تمدى حقيقته ولا اخل بطريقته(١) »

هذه القوانين الالهية الطبيعية (أو الطبيعية الالهية) لا تسرى ، كما
 اشرنا ، على الجمادات والكائنات اللاعاقلة فحسب ، بل انها ايضا تسرى
 على الانسان وتشمله . ذلك الانسان الذي يسمى - بغير حق - ان يمنح
 نفسه امتيازاً دون الكائنات الأخرى . ولهذا فهو يعتقد انه كائن مختار ،
 وان له القدرة على التمييز بين هذا وذاك من خلال ارادته الصرة . ومن
 هنا نسب الانسان الحسن والقيح الى بعض الأفعال . ومن هنا ايضا
 وصف بعض الناس بانهم افاضل والبعض الآخر بانهم اشرار .

هذه نظرة نفاهما كل النفي محي الدين بن عربي . فما دام - القانون
 الالهي مطلقا وشاملا لكل شيء ، فلا مجال البتة للمحديث عن الاختيار
 أو الارادة . فكل شيء مقضى عليه بالعلم الالهي من الأزل . ولا يستطيع
 الانسان ان يخرج عن « الخط » الذي رسمه الله له . ومن ثم فليس هناك
 خير وشر في هذا العالم على الحقيقة ، وليس هناك انسان فاضل وآخر
 شرير ، لأن كل ما يحدث انما يحدث ويجرى على مرأى ومسمع ورضى
 وتقدير وموافقة من جهة الله « فالطاعة من العبد كمال وهي من مظاهر
 اسم المنعم أو اسم الرحيم أو ماشا كلهما من أسماء الجمال . والمعصية

(١) ص ١٢٧ - ١٢٨ فص حكمه ملكية في كلمة لوطيه) .

من العبد كمال أيضا لأنها صفة وجودية وهى من مظاهر اسم الجبار
و المنتقم أو المعذب أو ما شاكلها » (١) •

وهنا يقول ابن عربى • • لا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ،
واخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؛ ألا ترى المخلوق
يظهر بصفات الحق من أولها الى آخرها وكلها حق له كما هى صفات
المحدثات حق للحق • « الحمد لله » فرجعت اليه عواقب الثناء من كل
حامد ومحمود • « واليه يرجع الأمر كله » فعم مادم وحمد ، وما تم
الا محمود ومذموم • (٢) وقد فسر د • عفيفى هذا النص تفسيراً ممتازاً
بقوله ، لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن تنسب اليها جميع
صفات الموجودات المحمود منها والمذموم ، لان التفرقة بين صفات الأشياء
على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية ، وهى لذلك اعتبارية
لاحقيقية • أما الموجودات فى ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة
كما أن الأفعال فى ذاتها لا توصف بأنها خير وشر • وكل ما يمكن أن يقال
فى أى موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هى كيت وكيت
سواء اكانت هذه الصفات مما اصطلح العرف أو الشرع أو القانون
الخالق على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن • وإذا كان الأمر
كذلك فيستوى أن نقول ان « الحق » يظهر بصفات المحدثات المحمود منها
والمذموم وأن نقول أن الخلق يظهر بصفات الحق • أما أن الحق يظهر
بصفات المحدثات فقد أخبرنا بذلك عن نفسه فى مثل قوله : « ومكروا
ومكر الله » ، وقوله : « الله يستهزئ بهم » وقوله : « أن الذين يؤذون
الله ورسوله » • • غير أنه يجب ألا يغرب عنا ما ذكرناه آنفاً فى مسألة
التنزيه والتشبيه ، أن ابن عربى لا يفهم هذه الآيات على أنها دالة على مجرد
التشبيه - كما يقول - المشبيه - بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر فى

(١) راجع شرح قصص الحكم ص ١٤ •

(٢) فس حكمه مهيمنة فى كلمة إبراهيمية ص ٨٠ - ٨١ •

صورة كل من اصطلاحنا على تسميته ماكرا ، وأنه الظاهر في صورة
المستهزئ والمؤذى وغير ذلك (١) ٠٠

(د) الخير والشر :

وعلى ضوء ذلك كله فإن منطق مذهب ابن عربى يؤدى الى نظى
المسئولية عن الانسان . فالانسان ليس مسئولا عن شيء ، لأن المسئولية
تعنى الارادة والحرية والقدرة على الفعل والترك . وليس ثمة مجال
لهذه المصطلحات في مذهب ابن عربى ولهذا كان طرحة للمسئولية جانبا .
وعلى ذلك فلا ثواب ولا عقاب ولا خير ولا شر ، بل كل ما في العالم
خير ، وكل ما في العالم يعبر عن المعدل الالهي ، وما وصفنا لهذا الفعل
أو ذلك بأنه سيء الا دليل قاطع على جهلنا بالقانون الالهي الأسمى .
وما لوما أنفسنا على ما يحدث منا أحيانا ، أو ثمنا على ما فعلنا أو
ما لم نفعل ، الا سوء فهم منا لقانون الوجود العام ، الذي ينبغي أن تتقوى
أمامه مصطلحات الندم والخوف والقلق والشر والثواب والعقاب ٠٠٠٠
وغيرها من مصطلحات يمكن أن تكون نابعة من اعتقاد الانسان بأنه كان
يستطيع أن يفعل غير ما فعل أو يقول غير ما قال ١١

ولهذا قال ابن عربى في معرض حديثه عن القضاء والقدر «٠٠ فسر
القدر من أجل العلوم . وما يفهمه الله تعالى الا أن اختصه بالمعرفة
التامة . فالمعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ، ويعطى العذاب الاليم
للعالم به أيضا . فهو يعطى النقيضين . وبه وصف الحق نفسه بالغضب
والرضا ، وبه تقابلت الأسماء الالهية . فحقيقته تحكم في الوجود
المطلق والوجود المقيّد لا يمكن أن يكون شيء اتم منها ولا أقوى ولا اعظم
لعموم حكمها المتمدى وغير المتمدى » (٢) .

(١) شرح الفصوص ص ٥٩ وراجع ص ١٣٢ - ١٣٣ من فص حكمه
قدرة في كلمة عزيزية .
(٢) فص حكمة قدريّة في كلمة عزيزية ص ١٣٢ - ١٣٣ .

واضح هنا أن العلم كما قال سقراط في الفلسفة اليونانية ، فضيله ومصنوع سمعان وراحة (الرواقية) من حيث أنه يوضح لصاحبه أن كل ما يحدث في هذا الوجود من فعل وأنفعال وكون وفناء ، وحركة وسكون ، كلها مفروزة وسارية في تكوين الموجودات بجبلتها الغريزية . بحيث أن كل موجود يفعل ما هيء له من الأزل ، وأنه يقوم الآن بالدور الذي كتب له في عهده الثابت من الأزل في العلم الإلهي . ومن شأن هذا العلم أن يجعل صاحبه راضيا مرضيا بقضاء الله وقدره بحيث لا تتمرد نفسه أو تستنكف مما يحدث أو يمكن أن يحدث . أما أن هذا العلم بالقضاء والقدر قد يعطى صاحبه العذاب الأليم فأمر غير مفهوم في مذهب ابن عربي ، ولعله يقصد بذلك أن مشاهدة السر الإلهي من جهة القضاء والقدر جعل صاحبها قلقا متعذبا لأنه يرى بعض الأثام التي ترتكب في حق الآخرين من سرقة وقتل ومرااة وانتهاك لحارم الله كلهما تسبب له الشقاء والقناعة لأنها أكبر من أن يعقلها !!

« أن الوجود من حيث هو خير لا شر فيه ، وحسن لا قبح فيه . وإنما لانصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما إلى ذلك من الأوصاف إلا لأمر عرضي . وقد حصر هذه الأمور العرضية في خمسة هي :

(١) أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبل العرف والاصطلاح .

(ب) أو أن يكون لمخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع .

(ج) أو لعدم موافقته للغرض .

(د) أو لعدم موافقته للشريع .

(هـ) أو لقصوره عن درجة كمال المطلوب .

فالأشياء في ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وإنما تلتحق بها أمور عارضة خارجة عن ذاتها ، كالثوم الذي نكسره (ابن عربي) فإنه

فى ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم ، وانما يكرهه ويذمه من يتأذى
برأئحته(١) .

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفى فى شرحه لـ « فصوص شبلية »
«... فإذا قدر لشيء ما أن لا أن يكون على نحو ما من الوجود ، وطلبت
طبيعة ذلك الشيء ما قدر لها ، تحقق فى الحال ما طلبت . وليس ما يجرى
من الأحداث على مسرح الوجود الا ذلك »

هنا تظهر جبرية ابن عربى واضحة جلية ، ولكنها ليست جبرية
ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ، بل هى نوع من الانسجام
الأزلى pre established harmony الذى قال به ليبنتز . كما انها
ليست الجبرية التى قال بها غير ابن عربى من المسلمين . لأن الجبرية
الاسلامية ثنوية تفترض وجود الله ووجود العالم ، أما ابن عربى
فيدين بحقيقة وجودية واحدة . فنظام الوجود القائم ومطبع فى جبلته
من القوانين التى هى فى واقع الأمر قوانين الهية وطبيعية معا ، كل ذلك
هو الذى يقرر مصير العالم فى أية لحظة من لحظاته . وهذه النظرة
اقرب ما تكون الى نزعة الرواقية فى الهياتهم .

اما النتيجة العملية لهذا المذهب ، من الناحية الصوفية ، فالرياضة
المطلق بلقاء الله وقدره ومحاولة الصوفى التخلص — ما أمكن — من رتبة
العبودية الشخصية ليحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق(٢) .

ان الوجود فى ذاته واحد . وما يظهر فيه من خير وشر ، وطاعة

(١) راجع شرح الفصوص ص ٣٣٩ وكذلك الفتوحات المكية — السفر
الثالث ص ٢٧٠ — ٢٧٦ من نشرة د. عثمان يحيى — الدار القومية وراجع
ايضا د. محمود قاسم : معنى الدين بن عربى وليبنتز ص ٧٨ وما بعدها
ط١ — مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢ م .
(٢) راجع شرح الفصوص ص ٢٧ .

ومعصية إنما يعبر تعبيراً حقيقياً عن خصائص الموجود ، وهى الخصائص الثابتة له فى عالم الذر . إنه يلزم لزوماً طبيعياً للوجود أن يكون فيه هذا التناقض : إيمان وكفر ، خير وشر ، ثواب وعقاب ، طاعة ومعصية ، جمال وقبح . وهذه كلها ينبغي أن ينظر إليها نظرة تقريرية لانظرية تقويمية . لأن الحق شاء من الأزل أن يكون فى الوجود مؤمنون وغير مؤمنين ، أن يكون هناك طائعون وعاصون ، ومن غير الممكن أن يكون الكل مهتد ، لأن المشيئة الإلهية لم تقض بذلك من الأزل . أن ما يحدث لابد أن يحدث ، ومن الممتنع أن لا يحدث ما حدث ، أو ما هو مقرر حدوثه ، لأن هذه كلها مقدرة من الأزل ، وهى تعبر عن طبيعة الموجودات كما قدرها بارئها من الأزل .

« فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق . وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك . وأن كان الحاكم الحق فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم لك عليك . فلا تصد إلا نفسك ولا تدم إلا نفسك ، وما يقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك . فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود . فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه إليك ومنك إليه . غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك إلا بما قلت له كلفنى بحالك وبما أنت عليه .

فيحمدنى وأحمده	ويحمدنى وأعبده
ففى حال القسرة	وفى الأعيان أجمده
فيمرقتى وأنكره	وأعرفه فأشبهه
فانى بالغنى وأنا	أسأله فأسعده
لذلك الحق أوجدنى	فأعلمه فأوجدته
بذا جاء الحديث لنا	وحقق فى مقصده (١)

(١) (فص : حكمه مهيمية فى كلمة إبراهيمية ص ٨٢ وراجع شرح هذه الأبيات للدكتور عفيفى ص ٦٥ - ٦٧ من المصصوص) وراجع شرح القاشانى ص ٢٤ .

وتتضح هذه المسألة أكثر في « فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية »
حيث يرى الشيخ الأكبر أن للحق وجهين في الحكم على أحوال المكلفين
وأعمال المكلفين « الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الإلهية •
والوجه الثاني الحكم عليها من ناحية الأمر الإلهي • والأول هو الحكم
الارادي ، والثاني الحكم التكليفي • فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت
وكيت أو ينهه عن فعل كيت وكيت • ويريد في الوقت نفسه أن هذه الأوامر
والنواهي يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر • ولاغشاضة
في مذهب ابن عربي أن نقول أن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الإرادة
الإلهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ،
ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته • فالله لا يعلم
إلا ما هو راقع لا محالة ، وهو لا يريد إلا ما يعلم •

بهذا المعنى يقول ابن عربي : أن كل انسان يطيع الإرادة الإلهية
لأنه لا يفعل من الأشياء إلا ما كان متفقا مع الإرادة الإلهية • وكان الأولى
به أن يقول أن الإرادة الإلهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها لأن الله
لا يريد فعلا - طاعة كان أو معصية - إلا إذا كان ذلك الفعل متحقق
الوقوع ، وكان مما تقضى به طبيعة الفاعل ذاتها •

ولكن ليس كل انسان يطيع الأمر الإلهي الذي هو الأمر التكليفي :
فإن أتى فعل العبد مطابقا لما أمر به أو نهى عنه سمي ذلك منه طاعة ،
وإن خالف ما أمر به أو نهى عنه سمي معصية • وعلى ذلك كان كفر
فرعون ومعاصي العباد جميعا في اتفاق تام مع ما أراد الله وما علمه
أن لا ، لا يختفون في ذلك مطلقا عن أت أفعالهم موافقة لأوامر
الدين •

وخلاصة ذلك أن أفعال العباد لا توصف في ذاتها بأنها طاعة أو
معصية ، خير أو شر ، بل هي أفعال تقضى بها طبيعة الوجود : وانسا

تدخل فى دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعايير الدينية
أو الأخلاقية عليها» (١) .

وفضلا عن هذا كله فإن ما نعتقد أنه شر أمر لا يمكن رفعه من
الوجود (أو من الوجود) لأنه يمثل الحاجة الدائمة لله من جهة مخلوقاته ،
كما أنه ، من جهة أخرى ، يفسر بعض أسماء الله • فلو لم يوجد ما نعتقد
أنه شر لما كان لثل هذه الأسماء الإلهية من معنى أو دلالة كالتغفار والستار
والتواب والرحمن والمعطى والمذل والمنقّم والجبار • ثم ما هو الفرق
حينذاك بين العبد والرب إذا لم يخطئ العبد ويطلب العفو من الله • أننا
نسبح بحمد الله ونشكره على ما أعطاه لنا • فلو أننا كنا متساوين مع
الله لما جاز لنا أن نحمده ونشكره ، ونرجوه ونخاف بطشه • • • • • أن
العبادة الذاتية إنما تتحقق بتجلى جميع الأسماء فيه • وتجلى اسم
التواب والعفو والغفور والعذل والمنقّم لا يمكن إلا إذا اقتضت المشيئة
الإلهية جريان الذنب على العبد ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حكاية
عن ربه « أنين المذنبين أحب الى من زجل المسبحين » واعتبر بخطيئة آدم
وداود عليهما السلام • فإن بعض كسالات العبد وقبول تجلى بعض
الأسماء الإلهية موقوف على انكساره بالذنب والاعتذار والتوبة • ولهذا
قال عليه الصلاة والسلام « لو لم تذنّبوا لخضيت عليكم أشد من الذنب :
المعجب العجب العجب » ألا ترى أن عصمتهم حملتهم على قولهم « ونحن
نسبح بحمده ونقدس لك » ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام « لولا أنكم
تذنّبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنّبون فيستغفرون فيغفر لهم » فضم
بنى آدم المعصية الى الطاعة « عبارة ترجب على الحق بأسماء كثيرة وذلك
مما لم تقف الملائكة عليه أيضا لقصور نشاطهم » (٢) .

(هـ) الانسان الكامل :

أما فيما يتعلّق بنظريته فى « الانسان الكامل » فإنها تعد امتدادا
لقوله بالوجود الواحد الحى • فهو يرى أنه قد تجمعت فى الانسان كل

(١) راجع شرح الفصوص ص ١٠٢ وما بعدها •

(٢) شرح القاشانى للفصوص ص ٢٠ •

الصفات التي يمكن أن يشاهد فيها اللبسة نفسه بحيث أضحي الانسان « كاملاً » من جهة أنه « عين العالم » ٥٥ لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء ان يرى أعيانها ، أو ان شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره اليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمראה ، فانه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن تظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له (١) .

وكما أن الحضرة الالهية جامعة الأسماء كلها لا واسطة بينها وبين الذات فكذلك الحضرة الانسانية جامعة لها . إذ الوجود ينزل من احدى جمع الذات الى الحضرة الالهية ، وقاض من مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى الى الانسان منصفاً بصنغ جميع المراتب فصار الانسان برزخاً جامعاً لأحكام الوجوب والامكان كما كانت الحضرة الالهية جامعة للذات والأسماء كلها ، فظهر فيه ما في الحضرة الالهية فكان العالم بوجوده مرآة ولم تبق واسطة بين الحضرة الانسانية والذات الاحدية . وإذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم بالانسان الكبير فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية ، فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الانسان ، لأن قوى العالم اجتمعت فيه بأسرها . فالانسان عالم صغير والعالم انسان كبير لوجود الانسان فيه . الا أن احدى جمع الوجود التي تناسب بها العالم الحضرة الالهية لم توجد في جميع أجزائه الا في الانسان . فكان الانسان مختصراً من الحضرة الالهية ولهذا قال « خلق آدم على صورته » (٢) .

(١) فصوص الحكم : فمن حكمه الهية في كلمة آدمية من ٤٨ - ٤٩ .

(٢) فمن حكمه الهية في كلمة آدمية ، شرح القاشاني من ١٥ .

وراجع أيضاً هانز مبنرش شيدر : نظرية الانسان الكامل عند المسلمين من ٦٢ - ٦٧ ترجمة د . عبد الرحمن بدوي في كتابه : الانسان الكامل في الاسلام ط ٢ سنة ١٩٧٦ - الكويت .

الانسان اذن عين الحق وعين صفاته ، أنه حق وخلق ، واحد وكثير . والانسان بهذا انما يجمع بين نوعين من الصفات : فهو ازلى ابدى باعتباره عين الحق ، وهو عارض حادث من جهة أنه نموذج للخلق وفى هذا الصدد يقول فى حديثه عن الانسان ٠٠ فسمى هذا المذكور انسانا وخليفة : فاما انسانيته فلمعلوم نشأته وحصر الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سعى انسانا . فانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم . فهو الانسان الحادث الازلى والنشء الدائم الابدى والكلمة الفاصلة الجامعة . قيام العالم بوجوده . فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التى بها يختم بها الملك على خزانته . وسماه خليفة من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزان(١) .

(و) وحدة الأديان :

أما فيما يتعلق بوحدة الأديان فأمر متوقع من مذهب انتهى الى القول بأن الكثرة وهم والتعدد خداع من خداع الحواس وقصور من العقل البشرى . لأن الحق والحقيقة والعين واحدة كلها . كيف لا وكل هذه الكثرة الظاهرة ليست الا مرايا أو مجالى أو صور تتجلى من خلالها الحقيقة الواحدة الا وهى الذات الالهية . اذ سوف يكون مصدر الأديان كلها ، من ثم ، واحدا . ولذلك فان العارف الحق هو من يعبد الله فى كل هذه الصور ، وهو من يتسع صدره لكل مظاهر العبادة . لأن عبادتى لى موجود من الموجودات ، وفى أى مكان من الأمكنة ، وعلى أية صورة من الصور انما هى - فى الحقيقة - عبادة لله وحده . ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « ٠٠٠ فان العارف من يرى الحق فى كل شيء ، بل يراه

(١) المرجع السابق ص ٥٠ وراجع د. أبو الوفا الغنيمى القفازانى مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٤٧ وما بعدها - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٧٤ .

عين كل شيء (١) • ويقول : • • والعارف من رأى كل معبود مجلى للحق
يعبد فيه • ولذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو
حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك (٢) • وعلى ضوء ذلك يمكن أن نفهم
بعض أشعار ابن عربي والتي قال فيها :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
والواح ثوراة ومصحف وقرآن
أدين بسدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالسدين ديني وإيماني
ويقول :

عقد الخلق في الآله عقائدا
وأنا شهدت جميع ما عقده (٣)

وقد ميز الشيخ الأكبر في هذا الصدد بين مفهوم الناس -
« للالهية » وبين الذات « أو « عين الله » • وهي تصرف دقيقة وتحل
كثيراً من الإشكالات • فهو يرى أن الذات واحدة لا تعدد فيها ولا انقسام
ولا تجزئ • بل أنها لا تدرك بأشكال من أنواع الإدراك • أما الهية
« كمفهوم » للذات متصور للأذهان ، فإنها تتجلى في مزايا الوجود • ومن
هنا كانت عبادة الناس لبعض مظاهر الطبيعة • ومن هنا أيضاً كان
اختلافهم حول مفهوم « الهية » فحسب ، ولم يكن اختلافهم متعلقاً
بـ « الذات » •

يقول ابن عربي « • • • كان الله ولا شيء معه » إنما هو الهية
لا « الذات » وكل حكم يثبت في باب العلم الإلهي للذات إنما هو للهوية ،

(١) فص حكمة امامية في كلمة هارونية ص ١٩٢ •

(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ •

(٣) راجع شرح قصص الحكم ص ٢٨٩ •

وهي (اعنى الالهية) نسب واضافات وسلوب : فالكثرة في النسب
(التي هي من احكام الالهية) لا في العين (التي هي بالذات) . وهنا
زلت اقدام من شرك ، بين ما يقبل التشبيه (وهو الالهية) وبين ما
لا يقبله (وهي الذات) عند كلامهم في « الصفات » (١) .

(١) الفتوحات المكية - السفر الأول ص: ١٩٠ نشرة د عثمان يحيى .

ملاحق الكتاب

١ - علم التصوف (١)

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الأمة • وأصله أن - طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية •

وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة • وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف •

فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقلبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة • وقال « القشيري » رحمه الله ••• « ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، والظاهر أنه لقب • ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فيميد من جهة القياس اللغوي • قال « وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه » •

قلت : والأظهر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم في الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف •

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ١٠٦٣ لجنة البيان العربي سنة ١٣٧٩ هـ
سنة ١٩٦٠ م تحقيق د • علي عبد الواحد وأفي •

فلما اختص هؤلاء بذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على
العبادة ، اختصوا بمواجد مدركة لهم • وذلك أن الانسان ، بما هو انسان ،
انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك • وادراكه نوعان :

ـ ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم •
ـ وادراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط
والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك •

فاللعنى العاقل والمتصرف فى البسدين ينشأ من ادراك واردات
وأحوال وهى التى يميز بها الانسان كما قلناه • وبعضها ينشأ من بعض ،
كما ينشأ العلم من الالة والفرح والحزن عن ادراك مؤلم أو المتلذذ له •••
وكذلك المرید فى مجاهدته وعبادته لابد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال
هى نتيجة لتلك المجاهدة •

وتلك الحالة : اما أن تكون عبادة فترسخ وتصير مقاماً للمريد ،
واما أن لا تكون عبادة ، وانما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور
أو نشاط أو كسل أو غير ذلك •

والمقامات لا يزال المرید يترقى فيها من مقام الى مقام الى أن ينتهى
الى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للمعادة • قال صلى الله
عليه وسلم ، : « من مات يشهد أن لا اله الا الله دخل الجنة » فالمرید لابد
له من الترقى فى هذه الاطوار •

وأصلها كلها الطاعة والاخلاص ، ويتقدمها الايمان ويصاحبها
وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى
وأخرى الى مقام التوحيد والعرفان •

واذا وقع تقصير فى النتيجة أو خلل فيعلم انه أتى من قبيل التقصير
فى الذى قبله • وكذلك فى الخواطر النفسانية والواردات القلبية •

فهذا يحتاج المرید الى محاسبة نفسه فى سائر أعماله ، وينظر فى خفاياها لأن حصول النتائج عن الأعمال ضرورى ، وقصورها من الخلل فيها كذلك . والمرید يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه . ولا يشاركهم فى ذلك الا القليل من الناس ، لأن الغفلة من هذا كأنها شاملة . وغاية أهل العبادات اذا لم ينتهوا الى هذا النوع انهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه فى الاجزاء والامثال . وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالاذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولا .

فظهر أن أهل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام فى هذه الأذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمرید مقاما ويترقى منها الى غيرها .

ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى الفاظ تدور بينهم . إذ الأوضاع اللغوية انما هى للمعاني المتعارفة . فاذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف ، اصطلاحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه . فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل السريعة الكلام فيه . وصار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الأحكام العامة فى العبادات والعبادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فى الأذواق والمواجد المأرضة فى طريقها ، وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك .

فلما كثرت العلوم ودونت ، وألف الفقهاء فى الفقه واصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقهم .

فمنهم من كتب فى أحكام الورع ومحاسبة النفس على الانتداء فى الأخذ والترك ، كما فعله المحاسبى فى كتاب « الرعاية » له .

ومنهم من كتب فى آداب الطريقة وأنواق أهلها ومواجدهم فى الأحوال كما فعله « القتيبرى » فى كتاب « الرسالة » و « السهروردى » فى كتاب « عوارف المعارف » وأمثالهم •

وجمع الغزالى « رحمه الله » بين الأمرين فى كتاب « الأحياء » فدون فيه أحكام الورع والاقتداء ، ثم بين آداب القوم وسنتهم وشرح اصطلاحاتهم فى عباراتهم • وصار علم التصوف فى الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها انما تنقل من صدور الرجال ، كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتاب من التفسير والفقه والحديث والأصول وغير ذلك •

ثم ان هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس والادراك شئ منها • والروح من تلك العوالم •

وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت أحوال الحس ، وقويت الروح ، وغلب سلطانها ، وتحدد نشوة ، وأعان على ذلك الذكر • فانه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال فى نمو وتزيد الى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها وهو عين الادراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهى ، وتقرب ذاته فى تحقيق حقيقتها من الاق اق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم • وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهمهمهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية ، وتسير طوع ارادتهم •

فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شئ لم يؤمروا بالتكلم فيه • بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتموذن منه اذا وقع لهم • وقد كان الصحابة ، رضى

الله عنهم على مثل هذه المجاهدة ، وكان حظهم من هذه الكرامات
أوفر الحظوظ ، لكنهم لم يقع لهم بها حفاية .

ثم أن قوما من المتأخرين أنصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام
فى المدارك التى وراءه . واختلقت طرق الرياضة عنهم فى ذلك باختلاف
تعليمهم فى اماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتى
يحصل للنفس ادراكها الذى لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها . فاذا
حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر فى مداركها حينئذ ، وأنهم كتبعوا
ذوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها من المرش الى الفرش (المظر
الخفيف أو الفضاء الواسع) . هكذا قال الغزالي رحمه الله فى كتاب
الأحباء بعد ذكر صورة الرياضة .

ثم أن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا
من الاستقامة ، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلة وإن لم يكن
هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا الا الكشف
الناشئ عن الاستقامة .

ومثاله أن المرأة الصقيلة اذا كانت محبة أو مقفرة وحذى بها
جهة المرئى ، هائه يتشكل فيه معوجا على غير صورته ، واذا كانت
مسطحة تشكل فيها المرئى صحيحا ، فالاستقامة للنفس كالانصباط للمرأة
فما ينطبق فيها من الأحوال .

تفصيل وتحقيق :

يقع كثيرا من كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله
تعالى مباهج لخلوقاته ، ويقع للمتكلمين أنه لا مباين ولا متصل ، ويقع
للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه . ويقع للمتأخرين من المتصوفة
أنه متحد بالخلوقات ؟ أما بمعنى الطول فيها أو بمعنى أنه هو عينها .
وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا . قلندين تفصيل هذه المذاهب ونشرح
حقيقة كل واحد منها . فنقول : ان البايئة تقال لمعينين :

(أ) أحدهما المباينة في الحيز والجهة ، ويقابله الاتصال . وتظهر هذه المقابلة على هذا التقيد بالمكان : أما صريحا وهو تجسيم أو لزوما وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة . وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة ، فيحتمل غير هذا المعنى . ومن أجل ذلك انكر المتكلمون هذه المباينة . وقالوا لا يقال في الباري انه مباين مخلوقاته ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمحميزات (الجهاد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز) .

(ب) وأما المعنى الآخر للمباينة فهو المخايرة والمخالفة . فيقال الباري مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته وجوده وصفاته . ويقابله الاتصال والامتزاج والاختلاط . وهذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كآهل الرسالة ومن نحا منحاهم .

وذهب جماعة من المتصوفة والمتأخرين الذي صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية إلى ان الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته وجوده ، وصفاته ، وربما زعموا انه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل أفلاطون وسقراط . . . وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصاري في المسيح عليه السلام ، وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد به . وهو أيضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة في الائمة .

وتقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقتين :

الأولى :

ان ذات القديم كامنة في المحدثات محسوسها ومعقولها متحدة بها في التصورين . وهي كلها مظاهر لها ، وهو القائم عليها أي المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عندها وهو رأى أهل الحلول .

الثانية :

طريق أهل الوحدة المطلقة . وكأنهم استشفعوا من تقرير أهل

الحلول الغيرية المتنافية لمقول الاتحاد ، فنفوها بين القديم وبين المخلوقات في الذات والوجود والصفات وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحوس والعقل ، بأن ذلك من المدارك البشرية وهي أوهام • ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك ، وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة (و) وجود في المدارك البشرية فقط • ولا وجود بالحقيقة إلا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن • • • والتعويل في تفقه ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد • لأن - ذلك إنما ينقل من المدارك الملكية، وإنما هي حاصلة للأنبياء بالفترة ومن بعدهم للأولياء بهدایتهم •

وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة ، وهو رأى غريب من الأول في تعلقه وتغاريحه • يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها في نفسها قوة كان بها وجودها • ثم أن المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب كالقوة المعدنية • • • ثم الحيوانية • • • والقوة الجامعة لكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي انبثقت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة • فالكل واحد هو نفس الذات الإلهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو الفصل لها •

ثم أن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكثف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه • • • مثل الهروي في كتاب « المقامات » • • • وتبعهم ابن عربي وابن سبعين •

وظهر في كلام المتصوفة القول بالمقطب ، ومعناه رأس العارفين ، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله • ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان •

لَمْ قَالُوا بِتَرْتِيب وجود الابدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة
فى النقباء •

فصل

ثم ان كثيرا من الفقهاء واهل الفتيا ، انتدبوا للرد على هؤلاء
المتأخرين فى هذه المقالات وامثالها ، وشملوا بالكثير سائر ما وقع لهم
فى الطريقة •

— والحق ان كلامهم معهم (مع الصوفية) فيل تفصيل • فان
كلامهم فى اربعة مواضع :

احدهما :

الكلام على المجاهدات وما يحصل من الانواق والمواجد ومحاسبة
النفس على الاعمال لتحصل تلك الانواق التى تصير مقاما ، ويرقى منه
الى غيره كما قلناه •

وثانيهما

الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات
الريانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقائق كل
موجود غائب أو شاهد • وتركيب الاكوان فى حدودها عن موجدتها
وتكونها كما مر •

وثالثها:

التصرفات فى العوالم والاكوان بانواع الكرامات •

ورابعها :

الفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من ائمة القوم يعبرون منها
فى اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها ، فمتكر ومحسن ومتأول •

١ — فاما الكلام فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الانواق

والمواجد فى نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير فى أسبابها فأمر
لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقيق بها هو عين السعادة •

٢ - وأما الكلام فى الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور
الكائنات ، فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجدانى • وفائد
الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه • واللغات لا تعطى دلالة على
مرادهم منه لأنها لم توضع الا للمعارف - وأكثره من المحسوسات •
فينبغى أن لا نتعرض لكلامهم فى ذلك ، ونتركه فيما تركناه من المتشابه •
ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه المرافق لظاهر
الشرعية فأكرم بها سعادة •

٣ - وأما الكلام فى كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم فى
الكائنات فأمر صحيح غير منكر • وإن مال بعض العلماء الى أنكارها
فليس ذلك من الحق •

٤ - وأما الألفاظ المهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم
بها أهل الشرع ، فاعلم أن الانصاف فى شأن القوم أنهم أهل فقيه عن
الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطلقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب
الفية غدر مخاطب والمجبور معذور •

فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا
وأمثاله •

وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع
لأبى يزيد البسطامى وأمثاله •

ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر بمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك •
اذ لم يتبين لنا ما بحملنا على تأويل كلامه •

وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ
أيضاً •

وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة ولم يكن

لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الإدراك • انما همهم الاتباع والافتداء ما استطاعوا • ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به ، بل يفرون منه ويرون انه من العوائق والمحن • وأنه إدراك من ادراكات النفس مخلوق حادث وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الانسان ، وعلم الله أوسع وخلقه أكبر وشريعته بالهداية أملك • فلم يطلقوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض في ذلك • ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده ، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والافتداء ويأمرون أصحابهم بالالتزامه •

ومكذا ينبغي أن يكون حال المريد • والله الموفق للصواب والله اعلم بحقيقة الحال •

* * *

٢ - التصوف^(١)

مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل •
وقيل : تصفية القلب عن موافقة البريه ، ومفارقة الاخلاق الطبيعية
واخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدعاوى النفسانية ، ومنازلة الصفات
الروحانية ، والتطليق بعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو اولى على
السرمدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله تعالى على الحقيقة ، وإتباع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشريعة •

وقيل : ترك الاختيار •

وقيل : بذل المجهود والأنس بالمعبود •

وقيل : حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك •

وقيل : الاعراض عن الاعتراض •

وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى ، وأصله التفرد عن الدنيا •

وقيل : الصبر تحت الأمر والنهي •

وقيل : خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التطرف •

وقيل : الأخذ بالحقائق والكلام بالحقائق والاياس مما في ايدي

الخلائق^(١) •

(١) الجرجاني • التعريفات من ٥٢ طبعة - مصطفى الباجي الحلبي -
القاهرة سنة ١٣٥٧هـ - سنة ١٩٣٨م •

٣ - بعض اصطلاحات الصوفية (١)

الهاجس :

يعبرون به عن الخاطر الأول ، وهو الخاطر الرياني ، وهو لا يخطئ .
أبدا • وقد يسميه سهل : السبب الاول ، ونقر الخاطر • فإذا تحقق في
النفوس سموه أرادة • فإذا تردد الثالثة سموه همه ، وفي الرابعة سموه
عزما • وعند التوجه إلى القلب أن كان خاطر فعل سموه قصدا ، ومع
الخروج في الفعل سموه نية •

المريد :

هو المتجرد عن أرادته • وقال أبو حامد : هو الذي فتح له باب
الأسماء ويدخل في جملة المتوصلين إلى الله بالاسم •

المراد :

عبارة عن المجذوب عن أرادته مع تهيم الأمور له ، فجاوز الرسوم
كلها والمقامات من غير مكابدة •

المسالك :

هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه ، فكان العلم له عينا •

المسافر :

هو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات فعبّر عن عدة
الدنيا إلى عبوة القصوى •
السفر •

عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه إلى الحق تعالى بالذكّر •

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية •

الطريق :

• عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها .

الوقت :

• عبارة عن حاله في زمان الحال لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل .

الأدب :

• يريدون به أدب الشريعة ووقتاً أدب الخدمة ، ووقتاً أدب الحق .

• وأدب الشريعة : الوقوف عند رسومها .

• وأدب الخدمة : العناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها .

• وأدب الحق ، أن تعرف مالك وماله ، والأديب من أهل البساط .

المقام :

• عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام .

الحال :

هو ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب . ومن شرطه أن يزول ويعقبه المثل ، وأن يبقى ولا يعقبه المثل . فمن أعقبه المثل قال بدوامه ، ومن لم يعقبه المثل قال بعدم دوامه . وقد قيل الحال : تغير الأوصاف على العهد .

عين التحكم :

• هو أن يتحدى الولي بما يريده اظهاراً لمركبته لمن يراه .

الانزعاج :

• وهو اثر المواظ الذي في قلب المؤمن . وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والاتس .

السطح :

عبارة عن كلمة عليها رائحة رعوثة ودعوى ، وهى نادرة أن توجد
من المحققين •

العدل والحق المخلوق به :

عبارة عن أول موجود خلقه الله ، وهو قوله تعالى : وما خلقنا
السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق •

الأفراد :

عبارة عن الرجال الخارجين عن نظر القطب •

القطب وهو الغوث :

عبارة عن الواحد الذى هو موضع نظر الله من العالم فى كل زمان ،
وهو على قلب اسرافيل عليه السلام •

الأوتاد :

عبارة عن أربعة رجال منازلهم على أربعة أركان من العالم ،
شرق وغرب وشمال وجنوب ، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة •

البدلاء :

هم سبعة ومن سافر من القوم عن موضعه وترك جسداً على صورته
حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البديل لا غير ، وهم على قلب ابراهيم
عليه السلام •

النقباء :

هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلثمائة •

النجباء :

هم أئمة وهم المشغولون بحمل ائقال الخلق فلا يتصرفون الا فى
حق النبى •

الامامان :

هما شخصان احدهما عن يمين العرش ونظره في المكوث والآخر عن يساره ونظره في الملك ، وهو أعلى من صاحبه ، وهو الذي يخلف العرش •

الأمنا : :

اللامتية •

اللامتية :

هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم اثر البتة ، وهم أعلى الطائفة ، وتلامذتهم يتقلبون في أطوار الرجولية •

المكان :

عبارة عن منازل في البساط لا تكون الا لأهل الكمال الذين تحلقوا بالمقامات والأحوال وحازوها ، الا المقام الذي فوق الجلال والجمال ، فلا صفة لهم ولا نعت •

القبض :

حال الخوف في الوقت • وقيل وارد يرد على القلب يوجب الإشارة الى عتاب وتأديب • وقيل أخذ وارد الوقت •

البسط :

وهو عندنا حال من بسم الأشياء ولا يسمعه شيء • وقيل هو حال الرجاء • وقيل هو وارد يوجب الإشارة الى رحمة وأنس •

الهيبة :

هي اثر مشاهدة جلال الحضرة الالهية في القلب ، وهو جمال الجلال •

الأنس :

اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب ، وهو جمال الجلال •

التواجد :

- استدعاء الوجد ، وقيل اظهار حالة الوجد من غير وجد

الوجد :

- ما يضادف القلب من الاحوال المفقنة له عن شهوده

الوجود :

- وجدان الحق في الوجد

الجلال :

نوب القهر من الحضرة الالهية :

الجمع :

- اشارة الى حق بلا خلق

جمع الجمع

- الاستهلاك بالكلية في الله

الفرق :

- اشارة الى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية

البقاء :

- رؤية السد قيام الله على كل شيء

الفناء :

- عدم رؤية العيد لفعله بقيام الله على ذلك

الغبية :

غبية القلب عن علم ما يحرق من احوال الخلق لشغل الحس بما

ورد عليه

الحضور :

- حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق

الصحو :

- رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوى

السكر :

- غيبة بوارد قوى

الذوق :

- اول مبادئ التجليات الالهية

الشرب :

- اوسط التجليات التى غاياتها هى كل مقام

المصو :

- رفع اوصاف العادة ، وقيل ازالة العلة

الاثبات :

- اقامة احكام العبادة ، وقيل اثبات المواصلات

القرب :

- القيام بالطاعة ، وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين

البعد :

- الاقامة على المخالفة ، وقد يكون البعد منك ويختلف باختلاف

- الاحوال ، فيبدل على ما يراد به قرائن الاحوال ولك القرب

الحقيقة :

سلب آثار أو صافك منك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت -
ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها •

النفس :

روح يسلطه الله تعالى على نار القلب ليطفئ شرارها •

الخاطر :

ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيا كان أو ملكيا أو
نفسانيا أو شيطانيا من غير إقامة ، وقد يكون كل وارد لا تعمل لك فيه •

علم اليقين :

ما أعطاه الدليل •

عين اليقين :

ما أعطته المشاهدة •

حق اليقين :

ما حصل من العلم بما أريد به ذلك الشهود •

الوارد :

ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير أن تعمل ، ويطلق
بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب •

الشاهد :

ما تعطيه المشاهدة من الأثر في القلب ، فذلك هو الشاهد ، وهو
على حقيقة ما يظهر للقلب من صورة الشهود •
النفس •

ما كان معلولا من أوصاف العبد •

الروح :

يطلق بازاء الملقى الى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص .

المر :

يطلق فيقال مر الملم بازاء حقيقة العالم به ، ومر الحال بازاء معرفة مراد الله فيه ، ومر الحقيقة ما تقع به الاشارة .

الوله :

افراط الوجد .

الوقفة :

حبس بين المقامين .

الفترة :

خمود نار البداية المحرقة .

التجريد :

اماطة السرى والكون عن القلب والمر .

التفريد :

وقوفك بالحق معك .

اللطيفة :

كل اشارة دقيقة المعنى تلوح فى الفهم لا تسمعها العبارة ، وقد تطلق

بازاء النفس الناطقة .

العلة :

تنبيه الحق لمبده بسبب او بغير سبب .

• الرياضة

رياضة أدب ، وهو الخروج عن طبع النفس • ورياضة طلب ، وهو
صحة المرادله • وبالجمله هى عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية •

المجاهدة :

حمل النفس على المشاق البدنية ، ومخالفة الهوى على كل حال •

الفصل :

فوت ما ترجوه من محبوبك ، وهو عندنا تمييزك عنه بعد حال
الاتحاد •

الذهاب :

غيبة القلب عن كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائننا المحبوب
ما كان •

الزمان :

• السلطان

الزاجر :

واعظ الحق فى قلب المؤمن ، وهو الداعى الى الله •

المحقق :

ذهاب تركيبك تحت القفر •

المحقق :

فناؤك فى عينه •

الستر :

كل ما يستترك عما يفتيك - وقيل : قطاء الكون • وقد يكون الوقوف
على العادة • وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال •

التجلى :

ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب

التخلي :

اختيار الخلوة والامراض عن كل ما يشغل عن الحق •

المحاضرة :

حضور القلب بتوارد البرهان ، ومجارة الأسماء الالهية بما هي
عليها من الحقائق •

المكاشفة :

تطلق بازاء الامانة بالفهم • وتطلق بازاء تحقيق زيادة الحال ،
وتطلق بازاء تحقيق الاشارة •

المشاهدة :

تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد • وتطلق بازاء رؤية الحق
في الأشياء ، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك •

المحادثة :

خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب ، نزل به الروح
الامين على قلوبهم •

اللوائح :

هي ما يلوح من الأسرار الظاهرة من المسموع من حال الى حال ،
وعندنا ما يلوح للبصر اذا لم يقيد بالجراحة من الأنوار الذاتية لا من جهة
القلب •

الطوالح :

أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة ، فتطمس سائر الأنوار •

اللوامع :

ما ثبت من أنوار التجلى واثنين وقريباً من ذلك .

البواهد :

ما يفجئ القلب من الغيب على سبيل الوهلة أما موجب فرح أو موجب ترح .

الهجوم :

ما يرد على القلب بقوة الوقت بغير تصنع منه .

التلوين :

تنقل العبد في أحواله ، وهو عند الأكثرين مقام ناقص ، وعندنا هو أكمل المقامات ، وحال العبد فيه حال قوله تعالى : كل يوم هو في شأن .

التمكين :

هو التمكين في التلوين ، وقيل : حال أهل الوصول .

الرغبة :

رغبة النفس في الثواب ، ورغبة القلب في الحقيقة ، ورغبة السر في الحق .

الرغبة :

رهبة الظاهر في تحقيق الوعيد ، ورهبة الباطن لتقليب العلم ، ورهبة لتحقيق أمر السبق .

المكر :

إداء النعم مع المخالفة ، وإبقاء الحال مع سوء الأدب وإظهار الآيات والكرامات من غير أمد ولا حد .

الاصطلاح :

نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه .

الغربة :

تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود ، وتقال الغربة في
الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه ، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة
من الدهش .

الهمة :

تطلق بازاء تجريد القلب للمنى ، وتطلق بازاء أول صدق المزيد ،
وتطلق بازاء جمع الهم لصفاء الالهام .

الغيرة :

غيرة في الحق لتعدى الحدود ، وغيرة تطلق بازاء كتمان الاسرار
والسرائر ، وغيرة الحق خنته بأوليائه وهم الضنائن .

المطالعة :

توفيقات الحق للمعارفين ابتداء من حوأل منهم فيما يرجع الى
حوادث الكون .

الفتوح :

فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الحلاوة في الباطن ، وفتوح
المكاشفة .

الوصل :

ادراكه الغائب .

الاسم :

الحاكم على حال العبد في الوقت من الاسماء الإلهية .

الرسم :

نمت يجرى فى الأيدى بما جرى فى الأزل •
الزوائد :

زيادة الايمان بالغيب واليقين •
الخطر :

يعبر به عن البسط •
اللباس :

يعبر به عن القبض •
الغوث :

هو واحد فى كل الزمان بعينه الا انه اذا كان الوقت يعطى الالتجاء
الى عناية •
الواقعة :

ما يرد على القلب من ذلك العالم بأى طريق كان من خطاب أو مثال •
الحققاء :

هو الهباء الذى فتح فيه أجساد العالم •
الورقاء :

النفس الكلية أو اللوح المحفوظ •
الحساب :

العلم وهو العقل الأول •
الغراب :

الجسم الكلى •

الشجرة :

• الانسان الكامل

السسمة :

• معرفة تدق عن العبارة

الدرة البيضاء :

• العقل الاول

الزمردة :

• النفس الكلية

الصبيحة :

• الهباء المسمى بالهيولى

الحرف :

• اللغزة وهو ما يخطبك الحق به من العبارات

المسكنة :

• ما تجده من الطمانينة عند تنزل الغيب

التداني :

• معراج المقربين

التدلى :

• نزول المقربين • ويطلق بازاء نزول الحق اليهم عند التداني

الترقى :

• التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف

الثلثى :

• اخذك ما يرد من الحق عليك

التولى :

رجوعك اليه منه •

الخوف :

ما تحذر من المكروه في المستأنف •

الرجاء :

الطمع في الاجل •

الصمق :

الفناء عند التجلى الربانى •

الخلوة :

محاذرة السر مع الحق حيث لا ملك ولا احد سواه •

الجلوة •

خروج المبد من الخلوة بالنعوت الالهية •

المخدع :

موضع ستر القطب عن الأفراد الواصلين •

الصجاب :

كل ما ستر مطلوبك من عينه •

النواله :

الخلق الذى تخص الأفراد وقد تكون الخلق المطلقة •

الجرس :

اجمالى الخطاب بضرب من القهر •

الاتحاد :

تصير ذاتين واحدة ولا يكون إلا في العدد ، وهو محال •

العلم :

علم التفصيل •

الإنانة :

قولك أنا

النون :

علم الاجمالى

الهوية :

الحقيقة في عالم الغيب •

الروح :

محل التكوين والتسطير المؤجل الى حد معلوم •

الإنانية :

الحقيقة بطريق الاضافة •

الرعونة :

الوقوف على الطبع •

الالهية :

كل اسم الهى مضاف الى البشر •

الختم :

علامة الحق على القلب من المارقين •

الطبع :

• ما سبق به العلم فى حق كل شخص •

الآلية :

• كل اسم الهى مضاف الى ملكه أو روحانى •

المنصة :

• تجلى الأعراس ، وهى تجليات روحانية •

السوى :

• هو غير الجسد كل روح ظهر فى جسم نارى أو نورى •

النور :

• كل وارد الهى يطرد الكون من القلب •

الظلمة :

• قد يطلق على العلم بالذات فانها لا يكشف معها غيرها •

الظل :

• مروية الأغيار بغير وجود الواحد خلف الحجاب

القدر :

• كل علم يصون فساد عين المحقق بالتجلى له •

اللب :

• ما صين من العلوم عن القلوب المتعلقة بالكون •

اللب :

• مادة النور الالهى •

العموم :

• ما يقع من الاشتراك

الخصوص :

• احدية كل شيء

الاشارة :

• تكون مع القرب ، ومع حضور الغيب ، وتكون مع البعد

الغيب •

• كل ما ستره الحق منك لا منه

عالم الأمر :

• ما وجد عن الحق بغير سبب ويطلق بأزاء الملكوت

عالم الخلق :

• ما وجد عن السبب ويطلق بأزاء عالم الشهادة

العارف والمعرفة :

• من أشهده الرب عليه ، فظهرت الأحوال عن نفسه ، والمعرفة حاله

العالم والعلم :

• من أشهده الله الوهية ذاته ولم يظهر على حال والعلم حاله

الحق :

• ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجب الحق على نفسه

الباطل :

• هو المعدم

الكون :

كل أمر وجودي •

الرداء :

الظهور لصفات الحق •

الأرين :

محل الاعتدال في الأشياء •

الكمال :

التنزيه عن الصفات وآثارها •

البرزخ :

العالم المشهود بين عالم المعاني والأجسام •

الجبروت عند أبي طالب (المكي) :

هو عالم العظمة وعند الأكثرين العالم الوسط •

الملك :

عالم الشهادة •

الملكوت :

عالم الغيب •

مالك الملك :

هو الحق في حال المجازاة للعبد على ما كان منه بعين الحق

لما أمر به •

المطلع :

النظر الى عالم الكون ، والناظر حجاب العزة وهو العماء والحيرة •

المثل :

- هو الانسان وهى الصورة التى يظهر عليها •

العرش :

- مستوى الاسماء المقيدة •

الكرسى :

- موضع الامر والنهى •

القدم :

- ما ثبت لامد على علم الحق •

العيد :

- ما يعود على القلب من التجليات باعادة الاعمال •

الحد :

- الفصل بينك وبينه •

الصفة :

- ما طلب المعنى كالعالم •

النعى :

- ما طلب النسبة كالاول •

الرؤية :

- المشاهدة بالبحر لا بالبصيرة •

كلمة الحضرة :

كن

اللمعن :

• ما يقع به الانفضاء الالهي لأذان العارفين •

الهر :

• الغيب الذي لا يصبح شهوده •

الفهرانية :

• خطاب الحق بطريقة المكافحة في عالم المثال •

السواء :

• بطون الحق في الخلق (وبطون) الخلق في الحق •

المبودة :

• من شاهد نفسه في مقام العبودية لديه •

الانتباه :

• زجر الحق للمبد على طريق العناية •

البيظة :

• الفهم عن الله في زجره •

التصوف :

• الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا ، وهي الأخلاق الالهية •

وقد يقال بازاء أتيان المكارم للأخلاق وتجنب سفاسفها لتجلى الصفات

الالهية • وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية ، وهو الصحيح فانه أتم •

سر السر :

• ما انفرد به الحق عن العبد •

بعض المراجع الهامة(*)

ـ د[•] إبراهيم هيكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ط٢ ـ دار المعارف ـ مصر[•]

ـ د[•] إبراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى ـ دار المعارف سنة ١٩٦٩ ـ مصر[•]

ـ التهاتوى : كتابات اصطلاحات الفنون ـ القاهرة سنة ١٩٦٣ ، ١٩٧٢[•]

ـ الاشعري (أبو الحسن) : كتاب اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع ـ نشرة همودة غراية ـ مكتبة الخانجي القاهرة سنة ١٩٥٥ م[•]

ـ ابن الجوزى : صفة الصفوة ، نشرة محمود فاخورى ومحمد رواس قلمجى ـ دار الرعى بعلب ج١ سنة ١٩٦٩ م ، ج٢ سنة ١٩٧٠ م ، ج٣ سنة ١٩٧٣ ، ج٤ سنة ١٣٩٣ هـ[•]

ـ ابن الجوزى : نقد العلماء (أو تلخيص ابيليس) ـ ادارة المطبعة المنيرية ـ (بدون تاريخ)[•]

(*) يلاحظ أننا رتبنا هذه المراجع طبقا لاسم الشهرة الخاص
بالمؤلف[•]

— ابن الجوزى : ذم الهوى ، تحقيق مصطفى عبد الواحد — دار الكتب

القاهرة .
— الحديث ط ١ سنة ١٩٦٢ م .

— ابن حنبل : الزهد ، مكتبة الايمان بالقاهرة (دون تاريخ) .

— ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ج ٢ تحقيق د . على عبد الواحد

والفى — لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م .

— ابن سينا : الاشارات والتنبهات ، شرح نصير الدين الطوسى نشرة

د . سليمان دنيا — دار المعارف سنة ١٩٦٠ م — القاهرة .

— ابن عربى : نصوص الحكم مع تعليقات عليه . تحقيق د . ابو العلا

عطيفى — دار الكتاب العربى — بيروت هـ ١ — ٢ (بدون

تاريخ) .

— ابن عربى : تمفة السفرة الى حضرة البررة — تحقيق محمد رياض

المالح — دار الكتاب اللبنانى — بيروت (بدون تاريخ) .

— ابن عربى : مواقع النجوم — مطبعة محمد صديق القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

— ابن عربى : الفتوحات المكية — تحقيق د . عثمان يحيى الهندسة المصرية

العامة للكتاب ط ١ القاهرة .

— ابن عربى (عقلم) : الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة ليلاده

(مجموعة مقالات) دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٩ م .

— ابن الفارض : ديوان ابن الفارض ط ١ سنة ١٩٥٣ م .

— ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقى ج ١ — ٢

مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥٦ م .

- ابن القيم : الفهرست - دار المعرفة - بيروت (بدون تاريخ) *
- د^و ابو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، ط ١ دار المعارف سنة ١٩٦٣م مصر *
- د^و ابو العلا عفيفي : الملامنة والصوفية واهل الفتوة ، دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ - مصر *
- د^و التفقازالى (أبو الوفا الغنيمي) : مدخل الى التصوف - دار الثقافة - القاهرة سنة ١٩٧٤م *
- أسين بلاليوس : ابن عربي ، حياته ومذهبه - ترجمة د^و عبد الرحمن بنوي - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥م - القاهرة *
- الاصفهاني (أبو نعيم) : حلية الاولياء مطبعة السمادة بالقاهرة سنة ١٩٣٢م *
- الجرجاني : الترميقات - طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٣٨ ، ١٣٥٧هـ *
- د^و جلال شرف - التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد - دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢م *
- الجبلي (عبد الكريم بن ابراهيم) : الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاولائل ط ٣ - مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٧٠م *
- الصلاح : ديوان الحلاج - تحقيق د^و كامل مصطفى الشبيبي - بغداد *
- الصلاح : اخبار الصلاح (او مناجيات الحلاج) - نشرة لوى ماسينيون وبول كراوس - مكتبة لاروز باريس سنة ١٩٣٦م *

- ـ الحلاج : الطراسين ـ مكتبة الجندى سنة ١٩٧٠م ـ القاهرة .
- ـ أحمد توفيق عياد : التصوف الاسلامى ، تاريخه ومدارسه وطبيعته
واثره ـ الانجلو المصرية سنة ١٩٧٠م .
- ـ السراج : اللمع ، نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤م .
- ـ السلمي : طبقات الصوفية ، لندن سنة ١٩٦٠م .
- ـ الشيبى (د* كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع ـ دار المعارف
سنة ١٩٦٩م . مصر .
- ـ طه عبد الباقي سرور : الحلاج شهيد التصوف الاسلامى ـ دار نهضة
مصر ـ ط٢ سنة ١٩٦٩م .
- ـ طه عبد الباقي سرور : محب الدين بن عربى ـ مكتبة الخانجى (بدون
تاريخ) .
- ـ د* عبد الرحمن بنوى : شخصيات قلقة فى الاسلام ـ النهضة العربية
سنة ١٩٦٤م .
- ـ عبد الرحمن بنوى : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتى نهاية
القرن الثانى الهجرى ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ط١
سنة ١٩٧٥ .
- ـ د* عبد الرحمن بنوى : الفلوطين عند العرب النهضة العربية سنة ١٩٦٦
القاهرة .
- ـ د* عبد الرحمن بنوى : رابعة العنوية ، شهيدة العشق الالهى ، النهضة
المصرية سنة ١٩٦٢م .

ـ عبد الرحمن بدوي : الانسان الكامل فى الاسلام - وكالة المطبوعات ط٢
الكويت سنة ١٩٧٦ .

ـ عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليونانى - النهضة المصرية ط٤ .

ـ عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالى ط٢ - وكالة المطبوعات . الكويت
سنة ١٩٧٧ م .

ـ د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، مصادرهما
ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة - دار الفكر
العمري ، القاهرة سنة ١٩٦٦ م ، ١٩٦٧ م .

ـ د . هلى زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة واللحم - دار الطليعة
بيروت سنة ١٩٧٧ م .

ـ الغزالى (أبو حامد) : احياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب - القاهرة .

ـ الغزالى (أبو حامد) : مشكاة الانوار ، تحقيق د . أبو العلا عفيفى الدار
القومية سنة ١٩٦٤ م مصر .

ـ الغزالى (أبو حامد) : مكاشفة القلوب - مكتبة محمد على صبيح -
القاهرة - (بدون تاريخ) .

ـ الغزالى (أبو حامد) : معارج القدس ، المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة
(بدون تاريخ) .

ـ الغزالى (أبو حامد) : ميزان العمل ، مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون
تاريخ)

ـ الغزالى (أبو حامد) : الأربعين فى أصول الدين ، علق عليه الشيخ
ـ ٢٥٢ - (م ٢٣ - التصوف الاسلامى)

محمد محمد جابر ، مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون

تاريخ) .

— الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، حققه وعلق عليه د. عبد الحلیم

محمود — دار الكتب الحديثة — ط ٥ سنة ١٣٨٥ هـ .

— الغزالي (أبو حامد) : الرسالة المدنية — مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون

تاريخ) .

— الفلوطین : التصايع الاربعة (فی النفس) ترجمة د. فؤاد زكريا — الهيئة

المصرية العامة — القاهرة سنة ١٩٧٠ م

— قاسم هني : تاريخ التصوف فی الاسلام ، ترجمة عن الفارسية صادق

نشأت ، النهضة المصرية ج ١ — ٢ سنة ١٩٧٠ م .

— القاشاني (الشيخ هيد الرزاق) : شرح القاشاني على فصوص الحكم

مصطفى البابي الحلبي ط ٢ سنة ١٦٦٦ القاهرة .

— القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان) : الرسالة القشيرية — مكتبة

محمد علي صبيح — القاهرة (بدون تاريخ) .

— كارادي فو (البارون) : الغزالي ، نقله الى العربية عادل زعيتر — عيسى

البابى الحلبي ، (بدون تاريخ) .

— الكلاباذي (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشرة محمود

أمين النواوي — مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٩ م .

— كمال جعفر (د* محمد) : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا — دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م .

— لو ماسينيون : المنحى الشخصى للحلاج (راجع شخصيات قلقة في الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي) — النهضة العربية ط٢ سنة ١٩٦٤م .

— المحاسبى (الحارث بن اسد) : العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسين القرتلى — دار الفكر ط١ سنة ١٩٧١م .

— محمد بن شاكر الكتبي : فوات الوفيات — نشرة محمد محى الدين عبد الحميد — النهضة المصرية سنة ١٩٥٨م .

— محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم — دار أحياء التراث العربى — بيروت — طبع بدار الكتب المصرية سنة ١٩٤٥م .

— د* محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام — الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٠م — القاهرة .

— د* محمود قاسم : محى الدين بن عربى — مكتبة القاهرة الحديثة ط١ سنة ١٩٧٢م .

— الخسائى : الكرايب الدرية فى مناقب السادة الصوفية ، الطبعة الرابعة ، (مخطوط) .

— د* النشار (على سامى) : نشأة الفكر الفلامنى فى الاسلام ح٢ ، الزهد

والتصوف فى القرنين الأول والثانى الهجريين - دار

المعارف ط١ سنة ١٩٦٩م .

- الخفوى (محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : المواقف ، تحقيق آرثر يوحنا

أربرى - دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤م - القاهرة .

- د . أ . نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ، ترجمة نور الدين شرييه مكتبة

الخانجى - القاهرة سنة ١٣٧١هـ ، ١٩٧١م .

- د . أ . نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه - ترجمة د . أبو العلا

عفيفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة

١٩٦٩ - القاهرة .

المراجع الأجنبية

- A. J. Arbery : Sufism, London, 1972.
- Macdonald : Development of Muslem theology, London.
- Massignon : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane, Paris, 1945.
- Nicholson : The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.
- M. Smith : Readings from the Mystics of Islam.
- M. Smith : Al-Ghazali the mystic, London, 1944.

من أعمال المؤلف :

- ١ - الشامل في أصول الدين لامام الحرمين الجويني (تحقيق) بالاشتراك مع آخرين - منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م (نقد) .
- ٢ - التذكرة في احكام الجواهر والاعراض ، للحسن بن متويه (تحقيق) بالاشتراك مع د . سامى نصر - دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ (نقد) .
- ٣ - الافحام الاقنعة الباطنية الطغام ، ليحيى بن حمزة العلوي (تحقيق) منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م .
- ٤ - فكرة الطبيعة في الفلسفة الاسلامية (تأليف) - مكتبة الحرية بجامعة عين شمس ط١ سنة ١٩٨٠ (نقد) .
- ٥ - علم الكلام ومدارسه (تأليف) ط٢ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٦ - نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها (تأليف) - مكتبة سميد رافت - جامعة عين شمس سنة ١٩٧٨ (نقد) .
- ٧ - الفلسفة الاسلامية في المشرق (تأليف) - مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٨ - محاضرات في فلسفة العصور الوسطى المسيحية (تأليف) طبع بالاولفست مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٩ - حى بن يقطان لابن طفيل (تحقيق ودراسة) طبع بالاولفست القاهرة سنة ١٩٨١م .
- ١٠ - التصوف الاسلامى : الطريق والرجال (تأليف) مكتبة سميد رافت ، سنة ١٩٨٣م .

١١ - الالتزام الخلقى فى القرآن (بحث فى مجلة الفصول الأربعة) السنة

الثانية - العدد ٧ سنة ١٩٧٩م .

١٢ - فكرة النور عند الغزالى (مقال) - حوليات كلية الآداب - جامعة

عين شمس العدد ١٥ سنة ١٩٧٥م .

تحت الطبع :

١ - مصارعة المصارع للطوسي (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د . سهير

١ - مصارعة المصارع للطوس (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د . سهير

مختار .

٢ - الفلسفة الخلقية فى الإسلام (تأليف) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرست

الموضوع	الصفحة
الامضاء	٥
تمهيد عام	٧

الفصل الاول

السمات العامة للتصوف

١ - تمهيد	١٧
٢ - بعض تعريفات التصوف	١٨
٣ - شرح لبعض تعريفات التصوف	٢٢
٤ - السمات العامة للصوفية	٣٣
٥ - أصل كلمة تصوف	٤٢
٦ - الفليسوف والصوفى	٥٠

الفصل الثانى

مصادر التصوف الاسلامى

١ - تمهيد	٠
٢ - بعض المصادر الاجنبية	١١
(ا) المصدر السيسى	٦٣
(ب) الافلاطونية الممثلة	٧٠
(ج) بعض المصادر الاخرى	٧٦

الموضوع	الصفحة
٣ - المصدر الاسلامي	٧٨
(٩) القرآن الكريم	٨٢
(ب) السنة النبوية	٨٩

الفصل الثالث

المقامات والأحوال

١ - تهذيب	٩٩
(٩) المقامات	١٠٢
١ - القوية	١٠٢
٢ - الورع	١٠٦
٣ - الزهد	١٠٩
٤ - الفقر	١١٢
٥ - الصبر	١١٥
٦ - التوكل	١١٨
٧ - الرضا	١٢٢
(ب) الأحوال	١٢٥
١ - المصيبة	١٢٥
٢ - الشوق	١٢٧
٣ - الهيبة والانس	١٢٩
٤ - القرب	١٣٠
٥ - الحياء	١٣٢
٦ - الصحو والسكر	١٣٤
٧ - الغناء والبقاء	١٣٥

الفصل الرابع

رابعة العدوية

- ١ - صغوبات ومقدمات ١٣٩
- (١) المولد والنشأة ١٣٩
- (ب) الثورة الروحية لديها ١٤٥
- ٢ - مفهوم الحج عند رابعة ؟ ١٥٢
- ٣ - هل تزوجت رابعة ؟ ١٥٤
- ٤ - مفهوم الحب عند رابعة ؟ ١٥٦

الفصل الخامس

الحلاج

- ١ - المولد والنشأة ١٦١
- ٢ - أهم أعماله ١٦٨
- ٣ - تصوف الحلاج ١٦٩
- (١) التوحد أو الاتماد ١٦٩
- (ب) الحب الحلاجي ١٧٦
- ٤ - الحلاج في ذمة التاريخ ١٨٤
- ٥ - الحلاج مصلوفا وبداية النهضة ١٩٣

الفصل السادس

الغزالي

- ١ - حياته وأهم أعماله ٢٠٣
- ٢ - العلم اللدني ٢١١
- ٣ - التوحيد ودرجاته ٢١٥

الموضوع	الصفحة
٤ - العلم الصوفي والقلب	٢١٩
٥ - طبيعة العلم الصوفي	٢٢٥
٦ - الإرادة	٢٣٢
٧ - تصيين المريد	٢٣٤
(١) الجوع	٢٣٤
(ب) السهر	٢٣٥
(ج) الصمت	٢٣٥
(د) الخلوة	٢٣٦
٨ - الوجود والنور	٢٣٨
(١) مماني النور	٢٣٩
(ب) ترقى المعارف	٢٤٦
(ج) الله نور السموات والأرض	٢٥٠
(د) عالم الملك وعالم الملكوت	٢٥٣
٩ - القواعد العشرة	٢٦١

الفصل السابع

محي الدين بن عربي

١ - تمهيد	٢٦٥
٢ - الولد والنشأة	٢٦٦
٣ - أهم أعماله	٢٧٠
٤ - الطريق بين الشيخ والمريد	٢٧٥
(١) التوفيق الإلهي	٢٧٥
(ب) من صفات المريد	٢٨٢
(ج) الخاتمة	٢٨٧

الموضوع	الصفحة
٥ - وحدة الوجود	٢٩١
(أ) تمهيد	٢٩١
(ب) الوجود الواحد	٢٩٢
(ج) النزعة الجبرية عند ابن عربي	٣٠٤
(د) الخير والشر	٣٠٧
(هـ) الانسان الكامل	٣١٢
(و) وحدة الأديان	٣١٤

ملاحق الكتاب

١ - علم التصوف : لابن خلدون	٣١٧
٢ - التصوف للجرجاني	٣٢٧
٣ - بعض مصطلحات الصوفية لابن عربي	٣٢٨
٤ - المراجع	٣٤٩

رقم الايداع بدار الكتب المصرية
١٩٨٢/٥٧١٧ م

مطبعة دار الثقافة للطباعة والنشر
٣١ شارع كامل صدقي بالنفجالة
ت: ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

